C A L V I N S A U S E I N A N D E R S E T Z U N G

M I T D E R

K A T H O L I S C H E N K I R C H E

I N A U G U R A L - D I S S E R T A T I O N

zur

Erlangung des Doktorgrades

einer

Hohen Philosophischen Fakultät

der Eberhard-Karls-Universität zu Tübingen

vorgelegt

von

G E R H A R D K R E T Z

aus

Heidelberg

UNIV BIBL TÜBINGEN

Prom. v. 15. 2. 63

Maschinenschriftlich vervielfältigt mit
Genehmigung der Philosophischen Fakultät
der Universität Tübingen

Hauptberichterstatter: Prof.Dr.phil. E.W. Zeeden

Mitberichterstatter: Prof.Dr.theol. Leo Scheffczyk

Dekan: Prof.Dr.phil. Wolfgang Mohr

Tag der mündlichen Prüfung: 8. Februar 1962

Um 8965
[Bd 1]

I N H A L T S V E R Z E I C H N I S

Seite

Quellenverzeichnis VI
Literaturverzeichnis IX
Abkürzungsverzeichnis XVI

Einleitung 1
1) Die Fragestellung 1
2) Die Form von Calvins Denken 3
3) Literatur 9
4) Quellen 15

Erster Teil
Calvins theologischer Ausgangspunkt

Erstes Kapitel: Calvins Kirchenlehre 22
I. Das Wesen der Kirche 23
1) Das Verhältnis zwischen Gott und Mensch 23
2) Die unsichtbare Kirche 29
3) Die Kirche-in-der-Welt 32
4) Die Sichtbarkeit der Kirche 37
II. Die Idealgestalt der Kirche 40
1) Die Vollmacht der Kirche 41
2) Das Kirchenregiment 52
III. Die Realität der Kirche 59
1) Die Gefährdung der Kirche 59
2) Die Grundgestalt der Kirche 64
3) Die Wesensgestalt der Kirche 71
4) Die Glieder der Kirche 77

Zweiter Teil

Calvins Kritik der katholischen Kirche

Seite

Zweites Kapitel: Calvins Kritik der katholischen Kirchenleitung 85

I. Calvins Bild der Kirchlichen Verfassungsentwicklung und seine Kritik der päpstl.Obergewalt 86
1) Die Verfassung der Alten Kirche 86
2) Die Verfassung der "mittleren Zeiten" ... 91
3) Die Herrschaft des Papsttums 95
4) Die Kritik der päpstlichen Obergewalt ... 99
II. Die Kirche und ihre Vollmacht 105
1) Kirche und Kirchenregiment 106
2) Die Lehrgewalt 115
3) Die Gesetzgebungsgewalt 123
4) Die Rechtsprechungsgewalt 131
III. Das Kirchenregiment 135
1) Zur Auffassung Calvins 136
2) Der Klerus und die Kirchenämter 139
3) Die Berufung zum Kirchenamt 146
4) Die Erfüllung der Amtsaufgaben 153
5) Das Mönchtum und der Zölibat 158
IV. Die Form der Schriftauslegung 168

Drittes Kapitel: Calvins Kritik der katholischen Heilslehre 177

I. Die Sünde 177
1) Die Auffassung Calvins 178
2) Die Kritik der katholischen Lehre 183
a) die Erbsünde 183
b) die Willensfreiheit 186
3) Calvin und die "natürliche Neigung" 195
4) Der Gegensatz 201
II. Die Gnade 206
1) Calvins Sicht der katholischen Lehre ... 209
a) der Rechtfertigungsbegriff 209
b) die Werkgerechtigkeit 212
c) die Wahlfreiheit 214
d) die Buße 217
e) der Glaube und die Hoffnung 219

Seite

2) Calvins rationale Kritik 223
a) Zurechnung statt Gerechtmachung 223
b) Beharrung statt Wahlfreiheit 226
c) Zurechnung statt Werkgerechtigkeit ... 232
d) die Buße 236
e) der Glaube und die Heilsgewißheit 239
3) Calvins religiöse Kritik 244
4) Der Gegensatz 249
III. Die Praedestination und die Vorsehung 253
1) Die Vorsehung 256
2) Die Praedestination als doppelte Vorbestimmung 260
3) Gott und Mensch beim Wirken der Sünde .. 268
4) Der Gegensatz 276

Viertes Kapitel: Calvins Kritik des katholischen Kultus 278
I. Die wahren Sakramente 279
1) Die Sakramente im allgemeinen 280
2) Die Taufe 291
3) Die Gegenwart Christi im Abendmahl 299
4) Die Messe 311
II. Die falschen Sakramente 318
1) Firmung und Ölung, Ordo und Ehe 318
2) Die Buße und die Beichte 328
III. Die Gottesverehrung 338
1) Die Anrufung Gottes und der Heiligen ... 339
2) Die Anbetung Gottes 345
a) die Bilderverehrung 346
b) die Reliquienverehrung 352
3) Die geistliche Regel zum gerechten Leben 356
4) Die kirchlichen Gesetze und Gebräuche .. 365
a) die allgemeine Gesetzgebung 366
b) die Kirchenzucht 369
c) die Zeremonien 372
d) der Gottesdienst im engeren Sinne 375
5) Der Gegensatz 378

Dritter Teil

Calvins theologische Konsequenzen

Seite

Fünftes Kapitel: Calvins Gesamtbeurteilung der katholischen Kirche 381

I. Die Zerstörung der wahren Kirche 381
1) Die Voraussetzungen 382
2) Die Teile der Kirche 388
a) die Sakramente 389
b) die Heilslehre 394
c) die Gottesverehrung 395
3) Die Gestalt der Kirche 397
a) die Zerstörung 397
b) das Überdauern 401

II. Die Geschichte der Verderbnis 405
1) Die Alte Kirche 405
2) Die mittlere Zeit 412
3) Die Zeit der päpstlichen Herrschaft ... 417

III. Der Antichrist und die Antichristen 419
1) Die empirischen Ursachen der Verderbnis 419
a) die Alte Kirche 419
b) die Unsittlichkeit des Klerus 422
c) der Klerus und die Verderbnis 426
2) Die geschichtstheologische Deutung des Papsttums und des Klerus 432
a) das Papsttum als Antichrist 432
b) die päpstliche Kirchenpolitik als Zeichen des Antichristen 438
c) die Antichristen 444

Schlussbetrachtung 450

1) Die Struktur der Auseinandersetzung 450
2) Der Gehalt der Auseinandersetzung 451
3) Die Form der Auseinandersetzung 454
4) Der Wahrheitsgehalt der Auseinandersetzung . 456

Q U E L L E N V E R Z E I C H N I S

Quellenausgaben

Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia, ed.G.Baum, E.Cunitz, E.Reuss Braunschweig 1863 - 1900, in: Corpus Reformatorum Bde. 29 - 87

Ioannis Calvini Opera Selecta, ed. P.Barth, W.Niesel 5 Bde. 1926ff.; 2.Aufl. seit 1952, zuletzt Bd.4 1959[2]

Supplementa Calviniana. Sermons inédits, Neukirchen 1961

Deutsche Übersetzungen

Johannes Calvins Christliche Glaubenslehre nach der ältest. Ausg. vom Jahre 1536, übers. v. Bernard Spiess 1887

Johannes Calvin, Institutio Christianae Religionis. Deutsch 1955 übersetzt von Otto Weber

Mußte Reformation sein? Calvins Antwort an Kardinal Sadolet. Übers. u. eingeleitet von Günther Gloede 1954

Johannes Calvins Lebenswerk in seinen Briefen, Rudolf Schwarz 2 Bde 1909; 2.Aufl. in 3 Bde.: 1.Bd.1961, die beiden anderen Bde. sind im Erscheinen

Johannes Calvins Auslegung der Heiligen Schrift. Neue Reihe. Hrsgeg. von Otto Weber 1907-21; 2.Aufl.seit 1956

Die beiden wichtigsten Ausgaben der Institutio

1) Christianae Religionis institutio totam fere pietatis summam et quidquid est in doctrina salutis cognitu necessarium complectens...
   Praefatio ad christianissimum Regem Franciae qua hic ei liber pro confessione fidei offertur. 1536 CR 29
2) Institutio christianae religionis in libros quatuor nunc primum digesta certisque distincta capitibus ad aptissimam methodum aucta etiam tam magna accessione ut propemodum opus novum haberi possit. 1559 CR 30

Die für die Fragestellung wichtigsten theologischen Traktate

3) Duae Epistolae 1537 Epistola prima: De fugiendis impiorum illicitis sacris et puritate christianae religionis observanda. CR 33,239ff.- Epistola secunda: De christiani hominis officio in sacerdotiis papalis ecc-

lesiae vel administrandis vel abiiciendis. CR 33, 279ff.

4) Iacobi Sadoleti cardinalis epistola ad senatum populumque genevensem qua in obedientiam romani pontificis eos reducere conatur. - Io. Calvini responsio. 1939 CR 33,365 - 384 und 385 - 416

5) Consilium admodum paternum Pauli III. Pontificis Romani, datum Imperatori in Belgis per cardinalem Farnesium pro Lutheranis. Et Eusebii Pamphili eiusdem consilii pia et salutaris explicatio. 1540 CR 33,461 - 508

6) Les Actes de la Journée imperiale, tenue en la cité de Regenspourg, aultrement dite Ratispone, sur les differens qui sont auiourdhuy en la Religion. 1541 CR 33,509 - 684

7) Defensio sanae et orthodoxae doctrinae de servitute et liberatione humani arbitrii adversus calumnias Alberti Pighii Campensis 1543 CR 34,225 - 404

8) Advertissement tresutile du grand proffit qui reviendroit à la Chrestienté s'il se faisoit inventoire de tous les corps sainctz et reliques qui sont tant en Italie qu'en France, Allemaigne, Hespaigne, et autres Royaumes et pays 1543 CR 34,405 - 452

9) Supplex exhortatio ad Caesarem Carolum Quintum et Principes aliosque ordines Spirae nunc imperii conventum agentes, ut restituendae ecclesiae curam serio velint suscipere 1543 CR 34,453 - 534

10) Petit traicté monstrant que c'est que doit faire un homme fidele congnoissant la verité de l'Evangile quand il est entre les papistes 1543 CR 34,537 - 588

11) Articuli a facultate s. theologiae Parisiensi determinati super materiis fidei nostrae hodie controversis. Cum Antidoto 1544 CR 35,1 - 44

12) Excuse à Messieurs les Nicodemites sur la complaincte qu'ilz font de sa trop grand rigeur 1544 CR 34,589 - 614

13) Admonitio paterna Pauli III. Romani Pontificis ad invictissimum Caesarem Carolum V. Cum Scholiis 1545 CR 35,253 - 288

14) Acta Synodi Tridentinae. Cum Antidoto 1547 CR 35,365 - 506

15) Interim adultero - germanum: cui adiecta est Vera christianae pacificationis et ecclesiae reformandae ratio 1549 CR 35,545 - 674

16) De scandalis quibus hodie plerique absterrentur, nonnulli etiam alienantur a pura evangelii doctrina 1550 CR 36, 1 - 84

17) Quatre sermons de M. Jehan Calvin traictans des matieres fort utiles pour nostre temps 1552 CR 36

<u>Von den zahlreichen einschlägigen Briefen besitzen folgende zentrale Bedeutung:</u>

18) Brief an Mandellez in Cernex, vom September 1543 CR 39,443

19) Brief an Eduard Seymour, Herzog von Somerset, vom 22.10.1548 CR 41,1085

20) Brief an Sigismund August, König von Polen, vom 23.5.1549 CR 41,1195

21) Brief an Eduard VI., König von England, vom 24.12. 1550 CR 41,1422

22) Brief an Eduard VI., König von England, vom 24.1.1551 CR 42,1443

23) Brief an Christian III., König von Dänemark, vom 29.2.1552 CR 42,1607

24) Brief an Sigismund August, König von Polen, vom 5.12.1554 CR 43,2057

25) Brief an Radziwill, Kanzler von Litauen, vom 11.12.1560 CR 46,3232

L I T E R A T U R V E R Z E I C H N I S

1) Calvin - Biographien

Benoit Jean-Daniel, Jean Calvin: la vie, l'homme, la pensée, Paris 1948²

Dankbaar W.F., Calvin. Sein Weg und sein Werk Neukirchen 1959

Doumerque Emile, Jean Calvin, les hommes et les choses de son temps 7 Bde. Lausanne - Paris 1899-1927

Gloede Günter, Calvin, Weg und Werk 1953

Henry Paul, Das Leben Johannes Calvins 3 Bde. 1835-1844

Lang August, Johannes Calvin, in: Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 26.Jahrg. Schrift 99, 1909

Stähelin E., Johannes Calvin 2 Bde. 1863

Imbart de la Tour, Calvin. Der Mensch, die Kirche, die Zeit 1936

2) Zu Calvins Persönlichkeit und Kirchenpolitik

Bauer Karl, Die Beziehungen Calvins zu Frankfurt am Main, in: Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte. 133, 1920

Büsser Fritz, Calvin über sich selbst 1950

Chenevière M.E., La pensée politique de Calvin, Genève 1937 (Thèse droit Genève 1937)

Choisy Eugène, Calvin et l'Union des Eglises, in: Societé de l'histoire du protestantisme francais 84, 1935

Doumergue Emile Calvins Wesen 1934

Grossmann Eberhard, Beiträge zur psychologischen Analyse der Reformatoren Luther und Calvin, in: Monatszeitschrift für Psychiatrie und Neurologie 132,1958

Hollweg Walter, Calvins Beziehungen zu den Rheinlanden Calvinstudien 1909

Nijenhuis W., Calvinus Oecumenicus. Calvijn en de eenheid der kerk in het licht van zijn briefwisseling Gravenhage 1959 (Kerkhist. Stud. 8)

Rudolphi Klaus, Calvins Urteil über das politische Vorgehen der deutschen Protestanten (Diss.Freiburg Br.) 1930

Zeeden Ernst Walter, Calvins Einwirken auf die Reformation in Polen - Litauen, Syntagma Friburgense, Historische Studien H. Aubin zum 70. Geburtstag dargebracht, 1957

3) Gesamtdarstellungen von Calvins Theologie

Bauke Hermann, Die Probleme der Theologie Calvins 1922

Mühlhaupt Erwin, Die Predigt Calvins, ihre Geschichte, ihre Form und ihre religiösen Grundgedanken 1931

Niesel Wilhelm,(1) Die Theologie Calvins 1938, 1957[2]

Olsson Herbert, Calvin och reformationens theologi I, Lund 1943

Ritschl Otto, Dogmengeschichte des Protestantismus, Bd.III 1926

Weber Hermann, Die Theologie Calvins 1930

Wendel Francois, Calvin. Sources et Evolution de sa Pensée religieuse Paris 1950

Wernle Paul, Der evangelische Glaube III: Calvin 1919

4) Einzelfragen von Calvins Theologie

Barnikol Ernst, Die Lehre Calvins vom unfreien Willen und ihr Verhältnis zur Lehre der übrigen Reformatoren und Augustinus, in: Theologische Arbeiten aus dem wissenschaftl. Predigerverein der Rheinprovinz, Neue Folge 22, 1926

Barth Peter, Calvin zum Abendmahlsstreit, in: Die christliche Welt 43, 1929

Ders., Calvins Verständnis der Kirche, in: Zwischen den Zeiten 8, 1930

Beckmann Joachim, Vom Sakrament bei Calvin. Die Sakramentslehre Calvins in ihren Beziehungen zu Augustinus 1926

Berger Heinrich, Calvins Geschichtsauffassung, Studien zur Dogmengesch. und syst. Theologie Bd. 6, Zürich 1955

Bizer Ernst, Studien zur Geschichte des Abendmahlsstreits im 16.Jahrhundert 1940

Bohatec Josef,(1) Calvins Vorsehungslehre, in: Calvinstudien 1909

Ders., (2) Calvins Lehre von Staat und Kirche, in: Untersuchungen zur Deutschen Staats- und Rechtsgeschichte 147. Heft 1937

Ders., (3) Calvin und das Recht 1934

Ders., (4) Die legitimen Ämter der Kirche bei Butzer und Calvin, in: Reformierte Kirchenzeitung 92, 1951

Dankbaar W.F., De sacramentsleer van Calvijn Amsterdam 1941

Dowey E.A., The Knowledge of God in Calvin's Theology, New York 1952

Emmen E., De Christologie van Calvijn, Amsterdam 1935

Engelland Hans, Gott und Mensch bei Calvin 1934

Friethoff Caspar, Die Praedestinationslehre bei Thomas von Aquin und Calvin Freiburg/Schweiz 1926

Fröhlich Karl-Friedrich, Gottesreich, Welt und Kirche bei Calvin 1930

Gloede Günter, Theologia naturalis bei Calvin 1935

Goehler Alfred, Calvins Lehre von der Heiligung, Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus 7.Reihe 3.Bd. 1934

Gollwitzer Helmut,		Coena Domini. Die altlutherische Abendmahlslehre in ihrer Auseinandersetzung mit dem Calvinismus 1937
Grass Hans,		Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin 1940
Hauck W.A.,		Sünde und Erbsünde nach Calvin 1939
Jacobs Paul,		Praedestination und Verantwortlichkeit bei Calvin, Beiträge zur Gesch. und Lehre der Reformierten Kirche 1.Bd. 1937
Jansen J.F.,		Calvin's Doctrine of the Work of Christ, London 1956
Kolfhaus Wilhelm,		Christusgemeinschaft bei Johannes Calvin, Neukirchen 1939
Koopmans Jan,		Das altkirchliche Dogma in der Reformation 1955
Kreck Walter,		Die Lehre von der Taufe bei Calvin, in: Evang. Theologie 8 1948/49
Kromsigt P.J.,		Calvins Lehre von der Kirche, in: Biblische Zeugnisse 22, 1924
Krusche Walter,		Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin, Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte Bd. 7 1957
Lecerf Auguste,		La doctrine de l'eglise dans Calvin, in: Revue de Théologie et de Philosophie 1929
Lobstein Paul,		Die Ethik Calvins Straßburg 1877
Lüttge Willy,		Die Rechtfertigungslehre Calvins und ihre Bedeutung für seine Frömmigkeit 1909
Mueller W.A.,		Church and State in Luther and Calvin Nashville, Tenn. 1954
Niesel Wilhelm,	(2)	Wesen und Gestalt der Kirche nach Calvin, in: Evang. Theologie 1936
Ders.	(3)	Calvins Lehre vom Abendmahl 1935[2]
Otten Heinz,		Calvins theologische Anschauung von der Praedestination 1938

Parker T.H.L., The Doctrine of the Knowledge of God. A Study in the Theology of John Calvin, Edinburgh 1952

Pfisterer Ernst(1) Calvins Stellung zum Krankenabendmahl, in: Reformierte Kirchenzeitung 85, 1935

Ders., (2) Calvins Ansicht über die Häufigkeit der Abendmahlsfeiern und das Krankenabendmahl, in: Reformierte Kirchenzeitung 92, 1951

Polman Pontien, L'Elément historique dans la Controverse religieuse du XVIe Siècle Gembloux 1932

Preuss Hans, Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik 1906

Quistorp Heinrich, Sichtbare und unsichtbare Kirche bei Calvin, in: Evangelische Theologie 9, 1949/50

Ratschow C.H., Das Heilshandeln und das Welthandeln Gottes. Gedanken zur Lehrgestaltung des Providentia-Glaubens in der evangelischen Dogmatik, in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie Bd. 1, 1959

Richel P.J., Het Kerkbegrip van Calvijn, Utrecht 1942

Rufer Alfred, L'Eglise protestante et son autorité d'après l'Institution Chrétienne Diss. Neuchâtel 1931 (Maschinenschrift)

Stange C., Das reformatorische Verständnis der Lehre von der Erbsünde, in: Zeitschrift für systematische Theologie 18, 1942

Strathmann H., (1) Die Entstehung der Lehre Calvins von der Buße, in: Calvinstudien 1909
(2) Calvins Lehre von der Buße in ihrer späteren Gestalt, in: Theologische Studien und Kritiken 82, 1909 (auch Diss. Bonn/Gotha 1909)

Stricker Eduard, Calvins liturgische Bedeutung, in: Monatszeitschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst 14, 1909

Strohl Henri, Le Notion d'Eglise chez les reformateurs, in: Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse Strasbourg 1936

Torrance T.F., Calvin's Doctrine of Man London 1949 deutsch von Fritzhermann Keienburg Zürich 1951

Wallace Ronald S., (1) Calvin's Doctrine of the Word and Sacrament Edinburgh 1953
(2) Calvin's Doctrine of the Christian Life Edinburgh and London 1959

Wolf Hans Heinrich, Die Einheit des Bundes. Das Verhältnis von Altem und Neuem Testament bei Calvin, in: Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche Bd. 10, 1958 (Diss. Halle 1940)

5) Allgemeine Literatur

Barth Karl, Die Grundformen des theologischen Denkens, in: Evangelische Theologie 1936

Feine Hans Erich, Kirchliche Rechtsgeschichte 1.Bd. Die katholische Kirche 1950, 1954^2

Nürnberger Richard, Die Politisierung des französischen Protestantismus 1948

Ritter Gerhard, Die Neugestaltung Europas im 16. Jahrhundert 1950

Ders. Die Weltwirkung der Reformation 1941

Rothacker Erich, Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus, in: Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse. Jhg. 1954 S. 244ff.

Ders. Logik und Systematik der Geisteswissenschaften 1930, 1948[3]

Schmaus Michael, Katholische Dogmatik Bd. III,2 1956[5]

Seeberg Reinhold, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 4 Bde. 5.bzw.6. Aufl. 1960 (photomechanischer Nachdruck der 3.bzw. 4. Auflage (1920 - 1933)

Seppelt Franz Xaver, Geschichte des Papsttums 5 Bde. 2. Aufl. von 1954 - 1959

A B K Ü R Z U N G S V E R Z E I C H N I S

Acta Syn. Trid.	= QV 14
Admon. Pauli III.	= QV 13
Articuli	= QV 11
Br. v.	= Brief vom
C	= Calvin
Calvinstudien 1909	= Calvinstudien, Festschrift zum 400. Geburtstag Johannes Calvins, hrsg. von der reformierten Gemeinde Elberfeld, 1909
CO	= Calvini Opera Selecta (vgl. QV)
CR	= Corpus Reformatorum (vgl. QV)
D.	= Henrici Denzinger, Enchiridion Symbolorum, 1957^{31} (hrsg. von Karl Rahner)
LThK	= Lexikon für Theologie und Kirche, hrsg. von Michael Buchberger, 10 Bde. 1930/38; zweite Auflage seit 1957
LV	= Literaturverzeichnis
QV	= Quellenverzeichnis
Rat. ref.	= QV 15
RGG	= Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 5Bde. $1927/31^{2}$; seit 1957 dritte Auflage
Supp. Exh.	= QV 9

Zitierweise

Institutio von 1559 (QV 2): Buch, Kapitel, Abschnitt (z.B. II,2,2)

Briefe: Bandzahl und Briefnummer nach dem CR (z.B. CR 41,1422); abgesehen von den im QV genannten Briefen wurden im allgemeinen je und je das Datum und der oder die Empänger der Briefe genannt.

Alle übrigen Schriften: Band- und Seitenzahl nach dem CR (z.B. CR 34,506) oder nach den CO (z.B. CO III,25)

E I N L E I T U N G

1) Die Fragestellung

Seit Calvin sich 1533 von der überkommenen Kirche getrennt und der Reformation zugewandt hatte, sah er es als die Aufgabe seines Lebens an, Kirche und Lehre nach dem Worte Gottes auszugestalten und zu verbreiten. Er war Theologe, Seelsorger und Kirchenpolitiker in einem. Gemäss der Lage, in der sich der Protestantismus befand, konnte sich die Ausbildung der Lehre und der Aufbau der Kirche nur im Kampf mit der römisch-katholischen Kirche vollziehen. Calvin führte diesen Kampf mit unermüdlicher Hingabe und setzte sich eindringlich und leidenschaftlich mit dieser Kirche auseinander, sei es bei der Ausbildung der Lehre, sei es im Zusammenhang der Versuche, neue Anhänger zu gewinnen und dem Evangelium und dem Reiche Gottes, wie er es verstand, neuen Raum zu schaffen, sei es schliesslich bei der Abwehr der Angriffe seiner Gegner.[1)]

Bei der vorliegenden Untersuchung geht es um einen Teil dieser Auseinandersetzung. Unsere Frage richtet sich nicht auf die Kämpfe, die zwischen Calvin und seinen Gegnern, den Anhängern der katholischen Kirche, bestanden, sondern vielmehr auf s e i n e Stellungnahme gegenüber dieser Kirche. Ferner handelt es sich nicht um seine Kirchenpolitik, sondern um seine S t e l l u n g n a h m e, sofern sich diese auf der t h e o r e t i s c h e n Ebene bewegte, sofern sie also ein Urteilen darstellte. Sein Verhalten kommt nur als Erkenntnisquelle in den Blick. Es geht schliesslich nicht

---

1) Vgl. ausser den Calvin-Biographien(LV): F. Wendel, Calvin. Sources et Evolution de sa Pensée religieuse. Paris 1950 (im ersten Kapitel charakterisiert W. das Leben und Wirken C.s und schildert die heutige Auffassung über dessen Entwicklung zum Reformator).- Vgl. auch E.W. Zeeden, Calvin, LThK 2. Bd. 1958^2, 887ff.

nur um den Aufweis der Faktizität der Stellungnahme, sondern auch und gerade um deren N a c h v o l l z u g. Damit erst ergibt sich die Möglichkeit, sie zu verstehen, und zu würdigen. Mit anderen Worten: es handelt sich um das Verständnis des sachlich - systematischen Zusammenhangs von Calvins theoretischer oder theologischer Auseinandersetzung. Ein Blick auf ihre Struktur differenziert die Problemstellung.[1)]

Erstens geht es um den Standpunkt, von dem her er Stellung nahm, oder um den Horizont, aus dem er sprach. Es handelt sich dabei nicht um die psychologischen und historischen, sondern allein um die theologischen Voraussetzungen oder um seine Kirchenlehre. Zweitens kommt die empirische Wirklichkeit der katholischen Kirche in den Blick, zu der er Stellung nahm oder der gegenüber er sich kritisch verhielt. Es handelt sich dabei um das, was sich ihm zeigte, oder um das, was er namhaft machte. Drittens geht es um die Urteile, die er fällte. Der Natur der Sache nach gründeten sie in dem Vergleich zwischen seiner eigenen Auffassung und seiner Sicht der

---

1) Vgl.E.Rothacker:Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus,in: Akademie der Wissenschaften und der Literatur.Abhandlungen der geistes-und sozialwissenschaftlichen Klasse. Jhg.1954,244ff.-Rothacker hat vor allem die Strukturen der Kunst und des Rechts und ihren Nachvollzug im Auge.Letztlich beruht aber nach ihm jeder innere Zusammenhang oder jedes System auf Axiomata und auf Folgerungen daraus.Entsprechendes gilt für den Nachvollzug: jedes "inhaltliche geistige Wissen" beruht auf der "dogmatischen Methode"(249ff.;262).Er weist der Sache nach auf den Unterschied zwischen gedachter und gelebter Dogmatik("Stil der politischen Persönlichkeiten") hin,führt ihn aber nicht genauer aus(Vgl.259ff.;261).Im vorliegenden Fall handelt es sich im wesentlichen um eine gedachte Dogmatik,und zwar um eine komplexe Dogmatik,insofern in Calvins Stellungnahme zwei Dogmatiken miteinander verknüpft sind,d.h.sein eigenes theologisches System und das System seiner Gegner,ihrer Lehre und ihrer Praxis.Im Sinne Rothackers handelt es sich um ein "Begreifen der Gehalte",nicht um ein "historisch-psychologisches Erklären"(Logik und Systematik der Geisteswissenschaften 1930,121ff.;vgl.auch die dritte Auflage 1948).-Wir distanzieren uns allerdings von der metaphysischen Position Rothackers,die voluntaristisch und relativistisch ist.Das metaphysische Problem des Historismus wird von ihm nicht gelöst.

katholischen Kirche. Man muss hierbei zwischen seiner Kritik der einzelnen Lehren, Gesetze und Praktiken, die unter dem Papsttum bestanden, und seiner Gesamtbeurteilung der katholischen Kirche unterscheiden.[1)]

Damit ergibt sich der äussere Gang der Untersuchung: Ein erster Teil geht auf den theologischen Ausgangspunkt ein oder auf Calvins Kirchenlehre, ein zweiter auf seine Kritik der katholischen Kirche, d.h. der Kirchenleitung, der Heilslehre und des Kultus. Ein dritter Teil beschäftigt sich schliesslich mit den Konsequenzen, die sich nach ihm ergaben, oder mit seinem Gesamturteil. Grundsätzliche Bedeutung für die innere Form des Vorgehens besitzt neben der genannten Struktur auch seine Denkweise.

2) Die Form von Calvins Denken

Die Frage nach der Form von Calvins Denken ist untrennbar von der Frage nach dem inneren Zusammenhang seiner Theologie, nach ihrer Leitidee und ihren religiösen Grundgedanken.[2)]

Nach fast allen neueren Auslegern war Calvins Denken christologisch orientiert, weil es um Christus kreiste und auf ihn ausgerichtet war: Darauf weist deutlich sein Verständnis der Schrift hin: "In der Bibel haben wir es mit Gott selber zu tun. Er redet heute durch das Wort seiner Zeugen zu uns und offenbart sich uns. Durch all die Wörter der Bibel erklingt Gottes Wort selbst. Das Wort der Wörter, Jesus Christus, tritt auf den Plan.

---

1) Es handelt sich hier also nicht um eine Fragestellung im Sinne der systematischen Theologie, auch nicht um eine spezifisch dogmengeschichtliche Untersuchung, sondern vielmehr um die historische Frage nach den theologischen Grundlagen von Calvins Auseinandersetzung mit dem Papsttum und der katholischen Kirche.

2) Vgl. Niesel (1), Die Theologie Calvins 1957², 18ff.; es ist die einzige deutschsprachige Einführung in Calvins Theologie; N. gibt eine instruktive Übersicht der verschiedenen Antworten (9ff.; vgl. 249f.) und über die Autoren, die mit ihm übereinstimmen;

Darum ist die Heilige Schrift Regel und Richtschnur für die Lehre der Kirche".[1] Da nun Calvins Theologie Christus, dem Zielpunkt der Schrift, galt, wurde sie von eben jenem Zielpunkt bestimmt: "Es geht in Calvins Lehre um den Inhalt aller Inhalte, um den lebendigen Gott. Das Bemühen von ihm zu zeugen, macht sich nach Form und Inhalt bemerkbar. Es ist unmöglich, dass eins von diesen beiden, Form und Inhalt, unberührt bliebe, wenn es gilt, durch die Lehre ihm selbst, dem lebendigen Gott, Raum zu schaffen".[2] Dieser Einfluss zeigt sich darin, dass "keine zentrale Idee das Ganze der Theologie Calvins" bestimmte. Es ist vielmehr hervorzuheben, "dass wir beim Reformator überhaupt kein geschlossenes System finden, da er biblische Wahrheiten aneinanderreihe und verknüpfe, ...".[3] Mit anderen Worten: "Es gibt keine Zentrallehre in der Theologie Calvins, sondern alle Lehren sind in dem Sinne Zentrallehren, dass sie das Zentrale von ihrem Standort aus selbständig begreifen wollen".[4] Dieses Zentrale aber war Christus und die Gemeinschaft mit ihm.- Soweit also die Sicht Niesels und der neueren Calvinforschung.[5]

Mit dem Hinweis auf den christologischen Charakter von Form und Inhalt der Theologie Calvins sind aber

---

1) Niesel(1)30
2) ebd.18
3) ebd.21(Wendel)
4) Goehler 81
5) Sachlich genau dasselbe sagt Karl Barth,(Die Grundformen des theologischen Denkens,Akademische Vorlesung 3.Nov.1936,in:Evangelische Theologie 1936): "Das theologische Denken empfängt seine Grundformen wie alles ordentliche menschliche Denken durch seinen Gegenstand"(464)."Der Gegenstand des theologischen Denkens,...ist diejenige Wirklichkeit, in der die christliche Kirche begründet ist,die die Substanz ihres Lebens und die den Inhalt ihrer Botschaft bildet:der Mensch Jesus Christus,..." (465).Das biblische Denken hat 1. "die Form biblischer Auslegung"(466); 2. ist es "ein kritisches Denken":dieses steht nicht im Dienst der "systematischen Theologie",sondern der "Kontroverstheologie"(467); 3. ist es "Verkündigung","ein praktisches,nämlich ein dem Menschen und seinem wirklichen Leben zugewandtes und gerade kein kontemplatives,kein abstrakt beschauliches Denken"(468).

die Fragen nach ihrem inneren Zusammenhang und nach der Form seines Denkens noch nicht ganz beantwortet.

Nach Niesel und der neueren Calvin - Forschung ordnete und systematisierte Calvin das, was er in der Schrift fand, und zwar ordnete er es so, dass er seine Ergebnisse unter bestimmte Themata zusammenfasste. Entsprechend kann eine Darstellung seiner Theologie verfahren, wobei eine gewisse Freiheit in der Ordnung der angeschlagenen Themata möglich ist. Bei aller Bedeutung des christologischen Charakters der einzelnen Lehrstücke sowohl, als auch der gesamten Theologie, darf man nun aber auch darauf abheben, dass Calvin eben Lehrstücke ausarbeitete, die ein "Verknüpfen" oder Systematisieren biblischer "Inhalte" voraussetzten. Welcher Art war nun dieses Systematisieren? Worin bestand der innere Zusammenhang der Inhalte als solcher? Wie war das theologische Denken beschaffen, sofern es sich unmittelbar auf diese Inhalte bezog? Von den Antworten auf diese Fragen hängt die Art und Weise des Nachvollzugs ab.

Eine phaenomenologische Untersuchung der Aussagen Calvins findet - grob gesehen - zwei verschiedene Weisen des Denkens und Sprechens. Bei ihrem Aufweis darf man wiederum von Niesel ausgehen, und zwar von seiner Interpretation der ganz zentralen Frage nach der Christusgemeinschaft: "Wenn die Frage nach der Gnade, die Gott uns schenken will, aufgeworfen wird, ist festzustellen, dass wir gar keine Gnadengabe erhalten, sondern die Gnadengabe, Jesus Christus, ... Gottes Gabe an uns ist kein Etwas, keine Kraft, keine Verbesserung unserer Natur. Gott gibt uns auch keinen Teil seines eigenen Wesens. Vielmehr schenkt er uns sich selbst, und das heisst: er schenkt uns Jesus Christus zum Eigentum".[1] An anderer Stelle sagt er dann: "Nachdem wir vernommen haben, dass Christus das einzige Gute ist, das wir empfangen, können wir jetzt nach den Gaben fragen, die wir zusammen mit ihm von Gott erhalten".[2] Diese

---

1) Niesel(1)122
2) ebd.127

Aussagen erscheinen paradox; es wird nicht erklärt, in welchem Verhältnis Christus, die eine Gnadengabe, zu den Gaben steht, die er mitbringt. Die Distinktion zwischen einem rationalen und einem religiösen Denken kann hierzu dienlich sein.[1)]

Im religiösen Sinne gilt: die Christusgemeinschaft besagt eine religiöse und personale Beziehung zwischen Christus und dem Menschen. Diese kommt durch den Heiligen Geist zustande und ist deshalb in einem spirituellen Sinne real. Ein Denken nun, das diese personal - religiöse Wirklichkeit möglichst adaequat erfassen will, wird alles, was sie verschleiern könnte, auszuschalten suchen. Es ist ein religiös - personales Denken. Es ist ganzheitlich, sofern der Mensch als solcher in seinem Bezug zu Christus in den Blick kommt; dynamisch und lebendig, sofern es das mit dieser Wirklichkeit gegebene Wirken zu erfassen sucht; existenziell und heilspraktisch, sofern es auf die Bedeutung verweist, die die bedachte Wirklichkeit für den Menschen besitzt.

Das rationale Denken nun richtet sich auf die Gaben, die der Mensch erhält. Diese Gaben stellen ein "Etwas" dar, eine "Kraft", eine "Verbesserung unserer Natur": sie betreffen den Menschen in seinem Sein oder in seiner Konstitution. Das entsprechende Denken ist anthropologisch, insofern es weniger um eine personale Beziehung geht, als vielmehr um den Menschen, dem etwas zugeteilt wird. Es ist nicht ganzheitlich. Es legt den Menschen ja gleichsam auseinander, betrachtet ihn in der Vielfalt seiner Kräfte, ohne dass es aber

---

1) Eine zusammenfassende und eingehende Konfrontation mit der Calvin-Literatur würde die vorliegende Fragestellung weit übersteigen. Soweit die Autoren eine der genannten Distinktion ähnliche Unterscheidung namhaft machen, verwerfen sie das, was sich mit dem berührt, was hier rationales Denken genannt wird (vgl. unten 202, 255). Deshalb wird hier dargelegt, was die genannte Distinktion bedeutet, und eine Konfrontation wenigstens in ganz grossen Zügen versucht. Der folgende Aufweis nimmt die Aussagen Niesels zum Ausgangspunkt. Zum genaueren Verständnis vgl. die Anwendung der Begriffe unten bei der Darstellung von C.s Kritik. Zur Gnadenlehre vgl. 226ff. Vgl. besonders auch 201ff.: ausgehend von C.s Ansicht über den Willen, findet sich hier ein entsprechender und genauerer Aufweis; der Frage nach dem Willen kam nämlich bei der

die Einheit ganz aus dem Auge verliert. Schliesslich ist es statisch; es geht ja mehr um das Sein als um das Wirken. Es ist infolgedessen kein lebendiges Denken, sondern vermittelt nur ein totes, abstraktes Wissen.

Beide Denkweisen bedingen sich. Das personal - religiöse Denken braucht immer die Hilfe des Verstandes und seiner Begriffe; das rationale Denken meint immer die Wirklichkeit, die hinter dem Begriffsgefüge steht. Es handelt sich um Akzente, die im konkreten Fall allerdings weit auseinanderliegen können. Einerseits besteht die Gefahr, dass die rationale Klarheit verlorengeht, dass also Paradoxien entstehen, die nicht mehr aufgelöst werden. Gerade wenn das Gewicht auf dem religiösen Denken liegt, ist es möglich, dass im rationalen Sinne Antinomien vorliegen, die im religiösen Sinne nicht vorhanden sind. Bei einem betont rationalen Denken kann es sich andererseits ereignen, dass die gemeinte Wirklichkeit aus dem Blick fällt und sich das Denken in dem Begriffsgefüge verfängt. Eine sachliche Differenz braucht aber nicht notwendig vorzuliegen.

Beide Weisen des Denkens waren also bei Calvin verwirklicht, nicht nur bei seiner Lehre von der Christusgemeinschaft. Es ergibt sich aus der Natur der Sache. Sie lagen seinem Systematisieren zugrunde, einmal dem Durchdringen der einzelnen biblischen Lehren, zum andern dem Verknüpfen der biblischen Lehren zu Lehrstükken und zum System. Da bei ihm das religiöse Denken ganz im Vordergrund stand, legte er auf ein spezifisch rationales Systematisieren keinen besonderen Wert. Immerhin aber ist nicht zu übersehen, dass er auf die Zusammenhänge der einzelnen Lehren deutlich genug hinwies und seiner Theologie einen heilsgeschichtlichen Aufriss verlieh.[1)]

Von hier aus lässt sich nun auch über den grundsätzlichen Inhalt seines Denkens etwas sagen: Da es in seiner Theologie um das Heilsgeschehen Gottes am Men-

---

Auseinandersetzung grosse Bedeutung zu.-Vgl.auch C.s Kritik der scholastischen Form der Theologie(168ff.).

1) Vgl.etwa den Aufbau der Institutio von 1559.

schen ging, dürfen seine Ansichten über das grundsätzliche Verhältnis Gottes und des Menschen zueinander als die Grundgedanken seiner Theologie gelten. Da diese selbstverständlich rational wenig artikuliert waren, sind sie vor allem als religiöse Grundgedanken zu begreifen.

Es zeigt sich nun weiter, dass der Hinweis auf den christologischen oder christozentrischen Charakter sich auf eine andere Ebene bezieht, als die Distinktion zwischen rationalem und religiösem Denken.[1] Man darf sagen, dass die Art und Weise des religiösen und rationalen Denkens dem christozentrischen Denken insofern entspricht, als es dessen formale Seiten zum Ausdruck bringen kann. Die Grundgedanken, die den Gehalt des religiösen und rationalen Denkens ausmachen, können sich dagegen auf die materiale Seite des christologischen Denkens beziehen. Christozentrisches Denken steht im Gegensatz zum anthropozentrischen, nicht aber zum rationalen Denken als solchem.

Die Differenzierung zwischen rationalem und religiösem Denken ist für die vorliegende Fragestellung in verschiedener Weise von Bedeutung. Mit ihrer Hilfe ist es erstens leichter, den inneren Zusammenhang von Calvins Theologie zu verstehen und auch über das hinauszugehen, was sich ausdrücklich gesagt findet. Zweitens ist es möglich, einen echten Vergleich zwischen seiner Lehre und der von ihm wahrgenommenen katholischen Lehre zu ziehen. Diese war nämlich fast ausschliesslich durch ein rationales Denken bestimmt. Dazu kommt, drittens, dass sich bei ihm auch kritische Urteile finden, die sich auf die verletzten religiösen Grundgedanken bezogen. Man darf also zwischen seiner rationalen und religiösen Kritik der katholischen Lehre und Praxis unterscheiden.

Die konkrete Form des Vorgehens hängt nun nicht nur von dieser methodischen Vorfrage und von der Struk-

---

1) Die trinitätstheologische Frage nach dem Verhältnis von Schöpfergott, Christus und Heiligem Geist besitzt für das Verständnis von Calvins Auseinandersetzung keine Bedeutung. Niesels These setzt die Lösung dieser Frage voraus. Hier aber wird davon abgesehen.

tur der Auseinandersetzung ab, sondern auch von den Ergebnissen, die sich bezüglich der aufgeworfenen Fragestellung in der Literatur finden.

3) Literatur

In der Literatur findet sich die hier aufgeworfene Fragestellung nicht. Verschiedene Arbeiten beschäftigten sich freilich mit der damit zusammenhängenden Problematik.[1)]

Von den zahlreichen Darstellungen der Kirchenlehre Calvins zeigt die Arbeit von W e r d e r m a n n am genauesten die geschichtliche Entwicklung dieser Lehre. Nach ihm lag eine echte Entfaltung, keine bruchhafte Entwicklung vor.[2)] Im systematischen Sinne am eingehendsten und umfassendsten ist die Untersuchung von B o h a t e c, der auch das grösste Quellenmaterial verarbeitet. Er hebt, was das Gesamtverständnis angeht, "den organischen und den damit verknüpften pneumatokratischen Wesenszug" hervor.[3)] Der Sache nach widerspricht seine Auffassung nicht jener von N i e s e l, der die christologische Ausrichtung unterstreicht.[4)] Die übrigen Arbeiten, die sich thematisch mit der Kirchenlehre beschäftigen, ergeben nichts wesentlich Neues.[5)]

---

1) Für das Gesamtverständnis Calvins wurden mit grossem Gewinn besonders Niesel (1) und Wendel benutzt.
2) Th.Werdermann,Calvins Lehre von der Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung,in:Calvinstudien 1909.
3) J.Bohatec (2),Calvins Lehre von Staat und Kirche,in: Untersuchungen zur Deutschen Staats-und Rechtsgeschichte 147.Heft,1937.
4) Vgl.Niesel (1) und Niesel (2):Wesen und Gestalt der Kirche nach Calvin,in:Evangelische Theologie 1936.
5) Bei der Untersuchung von C.s Kirchenlehre wird deshalb vor allem auf Niesel und Bohatec eingegangen. Vgl.P.J.Kromsigt,Calvins Lehre von der Kirche,in: Biblische Zeugnisse 22,1924(45-76).-A.Lecerf,La doctrine de l'église dans Calvin,in:Revue de Théologie et de Philosophie 1929(256-70).-P.Barth,Calvins Verständnis der Kirche,in:Zwischen den Zeiten 8,1930(216-33);sachlich in der Nähe von Niesel.-A.Rufer,L'Eglise protestante et son autorité d'après l'Institution Chretienne, Diss.Neuchâtel 1931,Maschinenschrift(handelt von der Entwicklung des Kirchenbegriffs in den Institutionen).-H.Strohl,Le Notion d'Eglise chez les réformateurs,in: Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse,Strasbourg 1936.-P.J.Richel,Het Kerkbegrip van Calvijn, Utrecht 1942.-H.Quistorp,Sichtbare und unsichtbare

Verschiedene Werke verdeutlichen aber einzelne Aspekte.[1] Über den Zusammenhang von Wort und Sakrament einerseits und Kirche andererseits und auch über den Bezug von Ethik und Kirche äussert sich W a l l a c e innerhalb zweier instruktiver Untersuchungen.[2] Einen Einblick in den Reichtum und die Weite des Kirchenbegriffes gibt die Arbeit von F r ö h l i c h.[3] Wenn nun die folgende Darstellung genauer auf die Kirchenlehre eingeht, so bedarf dies einer Begründung.

Was den systematischen Aspekt betrifft, so kommt in der Literatur der Frage nach dem Verhältnis von innerer und äusserer Kirche wesentliche Bedeutung zu. Den Grund hierfür zeigt schon ein kurzer Blick auf die Genesis der Kirchenlehre. Nach Werdermann finden sich vier Stufen:[4]

1) Die Institutio von 1536: Calvins Position ist durch seine katholischen Gegner bestimmt; die Kirche ist die Schar der Erwählten; er unterstreicht die Verbindung mit Christus; die Kirche erscheint vor allem als Grösse des Glaubens, weniger als Mittel zum Heil; Wort und Sakrament sind Merkzeichen der Kirche; er erwähnt Predigtamt und äussere Ordnung, führt sie aber nicht genauer aus.

2) Die Zeit des ersten Genfer Aufenthaltes: Calvin betont den Gemeinschaftscharakter der Kirche; er fordert gemeinsames Glaubensbekenntnis, gemeinsame Abendmahlsfeier, ferner die Kirchenzucht; er arbeitet das anstaltliche Moment und die Bedeutung der Diener der Kirche stärker heraus und erstrebt den Zusammenschluss der einzelnen Kirchen.

Kirche bei Calvin,in:Evangelische Theologie 9,1949/50. (ganz in der Nähe von Niesel).-W.A.Mueller,Church and State in Luther and Calvin,Nashville,Tenn.1954;folgt Bohatec (2).-

1) Vgl.neben Nijenhuis(vgl.S.14),der durch die Untersuchung von C.s oekumenischer Kirchenpolitik zum Verständnis des Kirchenbegriffes beiträgt,auch E.Choisy, der sich mit derselben Frage beschäftigt:Calvin et l'Union des Eglises,in:Sociétéde l'histoire du protestantisme francais 84,1935.-
2) R.S.Wallace (1)und (2):Calvin's Doctrine of the Christian Life,Edingburgh and London 1959.-
3) K.Fröhlich,Gottesreich,Welt und Kirche bei Calvin 1930.-
4) Werdermann bes.267ff.,292ff.,304ff.-

3) Die Institutio von 1539, die in die Zeit seines Aufenthaltes in Deutschland fällt: die innere Seite der Kirche behält zwar ihre Bedeutung, tritt aber zurück; die Darstellung der Kirchenlehre trennt sich von der Darstellung der Erwählungslehre; die Distinktion von ecclesia universalis und ecclesia singularis bezieht sich auf die innere und äussere Seite der Kirche oder auf die unsichtbare und sichtbare Kirche; erstmals tritt der Ausdruck ecclesia visibilis auf;[1] die Kirche ist nicht mehr bloss Gemeinschaft, sondern auch Anstalt zur Erziehung und in betonter Weise Mittel zum Heil.

4) Die Institutio von 1543: Die sichtbare Kirche tritt ganz in den Vordergrund; erstmals findet sich der Ausdruck ecclesia invisibilis.[2]

Aus dieser Übersicht ergibt sich, dass die Fragen nach der inneren und äusseren Kirche, nach der Anstalts- und Gemeinschaftskirche entscheidend sind für ein systematisches Verständnis. Bezüglich des ersten Problems gibt die Literatur der Sache nach immer dieselbe Antwort: es handelt sich nicht um zwei Kirchen, sondern um zwei Seiten derselben Kirche.[3] Das Verhältnis beider Seiter wird in der Literatur zwar umschrieben, aber begrifflich nicht genügend geklärt. Ähnliches gilt aber auch für das Verständnis zwischen Anstalts- und Gemeinschaftskirche. Damit mag es zusammenhängen, dass die Literatur den Gestaltbegriff der Kirche zwar andeutet, aber nicht genügend ausführt. Ohne ein klares begriffliches Erfassen und Durchdringen der genannten Probleme ist es aber nahezu unmöglich, Calvins Kirchenbegriff sinnvoll mit einem anderen Kirchenbegriff zu vergleichen und seine entsprechenden Urteile zu verstehen. Das mehr oder weniger dialektische Beschreiben der Gegebenheiten, wie er selbst es pflegte, muss man dabei freilich übersteigen.

---

1) CR 29,542
2) ebd.
3) Vgl.Anm.5,9;ausserdem Doumergue E.,Jean Calvin,les hommes et les choses de son temps,vol.5:La pensée ecclésiastique et pensée politique de Calvin 1917, (12);J.Kloopmans,Das altkirchliche Dogma in der Reformation,Beiträge zur evangelischen Theologie 1955 (33).-

Neben der Literatur zur Kirchenlehre darf man nun die Untersuchungen ins Ausge fassen, die Calvins gesamte Stellungnahme berühren. Vor allem ist wieder B o h a t e c zu nennen.[1] Er verfolgt im Rahmen seiner vorwiegend systematischen Darstellung ein geisteswissenschaftliches Interesse. Deshalb kommt er auf die Kritik am Papsttum und an der katholischen Kirche zu sprechen, und auch auf den objektiv - historischen Hintergrund und Gegensatz. Beide Aspekte trennt er aber nicht klar genug. Der Struktur der Stellungnahme schenkt er keine Aufmerksamkeit. Er gibt mehr Hinweise, als ein intensives Durchdringen. Der Sache nach berührt er nicht alle, aber viele Fragen, die die Kritik am Papsttum, am Kirchenbegriff und am Kirchenregiment betreffen. Auch auf die Bilder- und Heiligenverehrung weist er hin, ebenso auf Calvins Ansicht von der zerstörten Kirche Christi. Für die vorliegende Fragestellung bedeuten seine Darlegungen einen ersten Überblick und den Teil einer Materialsammlung.

Dies gilt nur teilweise für die Arbeit B e r g e r s über Calvins Geschichtsauffassung.[2] Wie übrigens schon der ganzen Arbeit eine klare innere Form mangelt, so auch den Kapiteln, die von Calvins Kampf gegen die Scholastik, die Heiligenverehrung, die Bilderverehrung, den Kirchenbegriff, die Sakramente und das Papsttum handeln. Das Material, das er über dessen allgemeines Geschichtsverständnis und dessen Lehre vom Antichristen beibringt, ist für die vorliegende Fragestellung von Nutzen.

Was Calvins Kritik im besonderen angeht, so ist einmal K l o o p m a n s zu erwähnen,[3] der sehr kurz, aber prägnant die rationale Kritik der katholischen Lehre von der Konzilsautorität und der kirchlichen Lehrgewalt berührt. B a r n i k o l geht in seiner Darstellung der Lehre Calvins über den menschlichen Willen auch auf die

---

1) Bohatec (2)
2) H.Berger,Calvins Geschichtsauffassung,Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie Bd.6, Zürich 1955
3) Kloopmans beschäftigt sich einleitend mit dem Kirchenbegriff und der Lehrgewalt.

rationale Kritik der katholischen Lehre ein.[1] Er beschränkt sich auf die Kritik der zeitgenössischen Theologie und vernachlässigt den Bezug zwischen Sünden- und Gnadenlehre. Die Problematik und der Gegensatz werden nicht deutlich genug. Der Sache nach differenziert er zwischen rationaler und religiöser Kritik. Die entscheidenden Gründe, die unmittelbar die religiöse Kritik am Bußsakrament betreffen, berührt S t r a t h m a n n[2]. Auf die Kritik an der katholischen Ethik kommt gelegentlich L o b s t e i n zu sprechen.[3]

Von dem Gegensatz im Verständnis der Praedestination handelt O t t e n in seiner Darstellung von Calvins Praedestinationsanschauung. Insbesondere geht er auf dessen Abwehr gegnerischer Angriffe ein, zu denen auch Einwände katholischer Theologen zählten. Die Kritik an Thomas von Aquin zeigt F r i e t h o f f , der sich mit dem objektiven Gegensatz beschäftigt, welcher zwischen Thomas und Calvin bezüglich der Praedestination besteht.[4] Wichtig für das Verständnis der theologischen Systematik ist der Aufsatz von R a t s c h o w , der von der "Lehrgestaltung des Providentia - Glaubens in der evangelischen Dogmatik handelt" und dabei kurz und knapp auch auf Thomas von Aquin und Calvin eingeht.[5] In seiner Arbeit über Calvins Vorsehungslehre beschäftigt sich B o h a t e c auch mit der Kritik an der entsprechenden katholischen

---

1) E.Barnikol,Die Lehre Calvins vom unfreien Willen und ihr Verhältnis zur Lehre der übrigen Reformatoren und Augustinus,in:Theologische Arbeiten aus dem wissenschaftlichen Predigerverein der Rheinprovinz, Neue Folge 22,1926.

2) H.Strathmann (1), Die Entstehung der Lehre Calvins von der Buße,in:Calvinstudien 1909.-Ders. (2), Calvins Lehre von der Buße in ihrer späteren Gestalt,in: Theologische Studien und Kritiken 82,1909(Die Differenzen,die Str.aufzeigt,besassen keine Bedeutung für Calvins Kritik).

3) P.Lobstein,Die Ethik Calvins,Strassburg 1877

4) C.Friethoff,Die Praedestinationslehre bei Thomas von Aquin und Calvin,Freiburg Schweiz 1926.-H.Otten, Calvins theolog.Anschauung von der Praedestination 1938.

5) C.H.Ratschow,Das Heilshandeln und das Welthandeln Gottes,in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie Bd.1,1959

Auffassung.[1] Die Ergebnisse dieser Arbeiten antworten weitgehend auf die vorliegende diesbezügliche Fragestellung.

Ausser den genannten Werken zeigt die Literatur, soweit sie eingesehen wurde, bezüglich der Kritik Calvins an der katholischen Kirche nur kurze, meist schlagwortartige Hinweise, die zum Verständnis der kritischen Urteile nichts beitragen. Sofern sie sich mit Calvins eigener Auffassung beschäftigt, ist sie selbstverständlich auch für die Einsicht in seine Kritik von Nutzen.[2] Für die vorliegende Fragestellung genügt es allerdings, vor allem auf das zu achten, was Calvin seinen Gegnern unmittelbar gegenüberstellte.

Welches sind nun die Arbeiten, die sich mehr oder weniger unmittelbar auf die Gesamtbeurteilung beziehen? Hier ist vor allem N i j e n h u i s zu nennen, der sich mit Calvins oekumenischem Kirchenverständnis beschäftigt,[3] allein mit dessen Briefwechsel arbeitet und vor allem den oekumenischen Charakter der kirchenpolitischen Bestrebungen deutlich macht. Unter dem übergreifenden Titel "Grenzen van Calvijns Oekumenischem Streven" behandelt er auf etwa zwanzig Seiten dessen Stellung gegenüber dem "römischen Katholizismus". Er berührt die entscheidenden Gegensätze in der Kirchenlehre und beschreibt das Urteil, nach dem die katholische Kirche nicht mehr die wahre Kirche Christi war. Die Problematik, die zugrunde liegt, kann er aber nicht genügend erhellen, weil er Calvins Kirchenbegriff nicht differenziert genug sieht. Ferner kommt er auf Calvins Stellung gegenüber den Religionsgesprächen in Hagenau, Worms und Regensburg zu sprechen, ebenso auf das Konzil zu Trient. Er geht nicht systematisch vor, sondern behandelt nach dem Brief an Franz I. und dem Brief an Kardinal Sadolet schliesslich die beiden Quellengrup_ pen, die sich auf die Religionsgespräche und auf Trient beziehen. Die Lehre vom Antichristen erwähnt er nicht.

---

1) J.Bohatec(1),Calvins Vorsehungslehre,Calvinstudien 1909.-Zu C.s Kritik an der katholischen Vorsehungslehre und an der scholastischen Form des Denkens vgl. auch Torrance,Calvin's Doctrine of Man,London 1949
2) Ähnliches gilt für die Dogmengeschichten.Soweit es notwendig erscheint,wird auf die Literatur in Einzelfällen eingegangen.
3) W.Nijenhuis,Calvinus Oecumenicus.Calvijn en de een-

Auf Calvins Stellung gegenüber dem Papsttum geht unter anderem die Arbeit von Z e e d e n ein, der "Calvins Einwirken auf die Reformation in Polen-Litauen" untersucht.[1] Ähnliches gilt für die Arbeit von R u d o l p h i,[2] der sich mit Calvins Beziehungen zum deutschen Protestantismus beschäftigt.

Schliesslich ist auch die Untersuchung P o l m a n s wichtig.[3] Im Rahmen seiner umfassenderen Fragestellung geht er auf Calvins Verhältnis zur Alten Kirche ein und handelt ausführlich von der Form der Argumentation gegenüber den katholischen Gegnern. Deshalb kommt er auch auf das Schrift- und Traditionsprinzip zu sprechen.[4] Erwähnt sei noch P r e u s s,[5] der Luthers Lehre vom Antichristen untersucht und ganz kurz darauf hinweist, dass sich dieselbe Ansicht bei Calvin findet.

Aus dieser Übersicht über die Literatur ergibt sich, dass die vorliegende Fragestellung fast ausschliesslich auf die Quellen angewiesen ist.

4) Quellen

Die Schriften Calvins, die als Quellengrundlage dienen, sind Ausdruck und Niederschlag seiner Auseinandersetzung. Herangezogen ist vornehmlich die Institutio in den Ausgaben von 1536 und 1559, Calvins Briefe und seine kleineren theologischen Traktate. Die exegetischen und homiletischen Schriften bieten demgegenüber nichts Neues.[6]

---

heid de kerk in het licht van zijn briefwisseling, Gravenhage 1959,Kerkhistorische Studien 8.-

1) E.W.Zeeden,Calvins Einwirken auf die Reformation in Polen-Litauen,in:Syntagma Friburgense,Historische Studien H.Aubin zum 70.Geburtstag dargebracht, 1957,323ff.,bes.343ff.

2) Klaus Rudolphi,Calvins Urteil über das politische Vorgehen der deutschen Protestanten,Diss.Freiburg Breisgau 1930.-Vgl.auch Hollweg,Calvins Beziehungen zu den Rheinlanden,in:Calvinstudien,1909.

3) P.Polman,L'Elément historique dans la Controverse religieuse du XVIe Siècle,Gembloux 1932.65-94;vgl. auch 152-178(Geschichte des Papsttums:er erwähnt Calvin nur ganz kurz).

4) Vgl.456

5) H.Preuss,Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter,bei Luther und in der konfessionellen Polemik,1906.-Die Darstellung der Anschauung Luthers steht ganz im Vordergrund.

6) So auch die Einteilung im CR.

Zunächst ist bemerkenswert, dass sich keine wesentliche Entwicklung findet, freilich eine Entfaltung seiner Auffassung, deren Kern sich schon aus der ersten Institutio ergibt.[1] Gemeinsam ist allen kritischen Äusserungen eine mehr oder weniger grosse polemische, affektbestimmte Form.[2] Der sachliche Gehalt der Stellungnahme lässt sich jedoch weitgehend erkennen. Ein ausdrücklicher und umfassender Blick auf deren Form erscheint also für die vorliegende Fragestellung nicht notwendig.

Was die Quellengruppen im einzelnen angeht, so ist die I n s t i t u t i o v o n 1559 nicht nur die maßgebliche Schrift für das Verständnis der Theologie Calvins, sondern auch für die Erkenntnis seiner Kritik. Er entwickelte hier in ausführlicher und systematischer Weise seine Theologie und setzte sich dabei jeweils mit der katholischen Lehre und Praxis auseinander.[3] Wiederholt betonte er, dass er sich in der Form seiner Kritik mäßigen wollte.[4] Es ging ihm, soweit es ihm möglich war, vornehmlich um eine sachliche Auseinandersetzung.

Für ihr Verständnis besitzt vor allem auch seine " D e m ü t i g e E r m a h n u n g " an Karl V. ausserordentliche Bedeutung. Er schrieb sie im Blick auf den Reichstag von 1544, der sich mit der Kirchenreform befassen sollte. Was den Inhalt angeht, so ging er thematisch und ausführlich auf die Mißstände ein, die er in der katholischen Kirche vorfand, legte seine eigene Auffassung dar und forderte eine entsprechende Reform der Kirche. Die Polemik trat nicht übermäßig in den Vordergrund.[5] Wichtig ist ferner seine A n t w o r t a n d e n K a r d i n a l S a d o l e t. Dieser hatte sich in einer Schrift an den Genfer Rat gewandt, um die Stadt dem katholischen Glauben zurückzugewinnen. Calvin, der kurz zuvor Genf hatte verlassen müssen, schrieb von Straßburg aus innerhalb von sechs Tagen eine Antwort. Ihr Gehalt, ihr Inhalt und ihre Form weisen ihr, ähnlich wie auch der "Demütigen Ermahnung", eine "Schlüsselstellung in der Refor-

---

1) QV 1
2) Vgl. die Schlussbetrachtung
3) QV 2
4) Vgl. IV,7,29;IV,5,1;IV,8,15;IV,13,15
5) QV 9;vgl. CR 34,XXVIII(Einleitung der Herausgeber):"..libellus et ab argumenti gravitate et ab stili elegantia prae caeteris commendendus";Beza:es gibt keine bedeutendere Schrift in seiner Zeit.

mationsgeschichte" zu. Sie bringt sein "evangelisches Selbstbewußtsein und seine oekumenische Grundhaltung" zum Ausdruck "und stellt eine hervorragende Zusammenfassung aller Hauptargumente" dar.[1)]

Dem Verständnis der einzelnen Gegensätze dient von den übrigen theologischen Traktaten auch der K o m m e n t a r z u d e n A r t i k e l n, die die Theologen d e r S o r b o n n e gegen die Protestanten aufgestellt hatten; Calvin nannte sich nicht als Verfasser und befleissigte sich einer streng sachlichen, nüchternen Ausdrucksweise, die das Lager des Verfassers verschleiern sollte.[2)] Erwähnenswert ist ferner sein K o m m e n t a r z u m I n t e r i m. Hier griff er sowohl die deutschen Protestanten, die diesem Beschluss zugestimmt hatten, als auch die katholische Auffassung an, die sich darin weitgehend niedergeschlagen hatte.[3)] Eine zusammenfassende Stellungnahme gegenüber der katholischen Kirche findet sich im ersten Buch seiner S c h r i f t g e g e n P i g h i u s, der seine Willens- und Praedestinationslehre angegriffen hatte. Die übrigen Bücher werden für das Verständnis der Gegensätze wichtig, die bezüglich der Willensfreiheit bestanden.[4)] Der K o m m e n t a r zu den Dekreten der ersten Sitzungsperiode des T r i d e n t i n u m s zeigt am genauesten die Gegensätze in der Heilslehre.[5)] Die Polemik gegenüber Pighius und gegenüber den "Vätern Neptuns" war übrigens äusserst stark. Dasselbe gilt von zwei weiteren Kommentaren, den Schriften gegen z w e i B r i e f e P a p s t P a u l III. an Karl V. Sie verdeutlichen vor allem Calvins Stellungnahme gegenüber der Institution des Papsttums und gegenüber der päpstlichen Kirchenpolitik.[6)] Mit beißendem Spott griff er

---

1) QV 4;Zitate nach Gloede(vgl.QV Dt.Übersetzung)3-5.-Vgl.Cloisy,Sadoleto Jacobo(1477-1547),in:RGG 5.Bd. 1931^2,28.-
2) QV 11
3) QV 15;vgl.Karl Müller,Kirchengeschichte II,1;1911; 436.-Die einzelnen Gegensätze macht teilweise auch die Schrift"De scandalis..."(QV 16)deutlich;ähnliches gilt für die QV 17 genannten Schriften.
4) QV 7;vgl.H.Jedin,Pighius LThK 8.Bd.1936;272;Pighius kam mit Hadrian VI.nach Rom,nahm an den Religionsgesprächen in Deutschland teil,wo ihn C kennenlernte.
5) QV 14
6) QV 5 u.13;wichtig ist besonders QV 13(Admon Pauli III.). Zu QV 5:C war während der Zeit,in der er schrieb,Gast des Augsburger Magistrats.Die Schrift war wohl des-

in einer besonderen Schrift die R e l i q u i e n - v e r e h r u n g an. Fast aus dem ganzen Abendland, vor allem aber aus Frankreich, zählte er Reliquien auf.[1] Zu den für die vorliegende Fragestellung wichtigeren Traktaten gehören schliesslich auch die von ihm herausgegebenen A k t e n d e s R e g e n s b u r g e r R e i c h s t a g e s von 1541. Der kommentierende Teil ist nicht sehr umfangreich und macht besonders seine Position gegenüber der päpstlichen Kirchenpolitik deutlich.[2] Im übrigen aber sind die Kommentare deshalb wertvoll, weil er in ihnen jeweils unmittelbar auf die gegnerische Ansicht antwortete.[3]

Was die dritte Quellengruppe betrifft, so dient Calvins umfassende, ganz Europa umspannende K o r r e s p o n d e n z in verschiedener Weise zur Erkenntnis seiner Auseinandersetzung mit dem Papsttum.[4] Abgesehen davon, dass sie auch für das Verständnis seines Kirchenbegriffs grosse Bedeutung besitzt, bietet sie zwar bezüglich der einzelnen Gegensätze im allgemeinen nichts Neues, verdeutlicht aber gelegentlich die eine oder andere Frage recht gut. Vor allem aber zeigen die Briefe, dass sein Gesamturteil über die katholische Kirche ein wesentliches Motiv für seinen kirchenpolitischen Kampf darstellte. Sein kirchenpolitisches Verhalten und die Form seiner Briefe

---

halb pseudonym,weil er vermeiden wollte,dass ihm oder der Stadt aus einer freien Diskussion der päpstlichen Kirchenpolitik Schaden erwuchs.(vgl.CR 33,LV).-Vgl. Anrich,Paul III.(1534-1549)in RGG 4.Bd.1930^2.-Karl Müller,Kirchengeschichte II,1(1911)405f.

1) QV 8

2) QV 6;C ging auf Wunsch Melanchthons als Bevollmächtigter Strassburgs nach Regensburg und wirkte bei den privaten Erörterungen der Evangelischen mit.(Vgl. Rudolphi 47ff.)

3) Unter den kleineren theologischen Traktaten vgl.ferner QV 10;QV 12;QV 3:in diesen Schriften ging Calvin auf praktische Fragen ein,die sich für seine Anhänger ergaben,sofern sie unter dem Papsttum lebten;er richtete sie an die Evangelischen in Frankreich;sie beleuchten sein Gesamturteil und das Gewicht,das er den einzelnen Missständen zuschrieb von seinen praktischen Konsequenzen und Forderungen aus.-Vgl.auch CR 38a,179-192(De mutata et mutanda religione),193-202(De cultu imaginum).-

4) Eine allgemeine Beschreibung des Briefwechsels findet sich in den einleitenden Abschnitten der Arbeiten von Zeeden(Calvins Einwirken auf die Reformation in Polen-Litauen)und von Nijenhuis.

werfen Licht auch auf sein Gesamturteil selbst.

Zentrale Bedeutung für die vorliegende Fragestellung besitzen vor allem einige der Briefe, die er an Könige, Fürsten und andere Persönlichkeiten des politischen Lebens richtete. Sie enthalten sein Programm, zu den eben wesentlich der Kampf gegen das Papsttum gehörte. Er kam in ihnen besonders auf seine Gesamtbeurteilung und auf jene Gegensätze zu sprechen, die er für entscheidend hielt. Die Polemik war im allgemeinen massiv, kaum überbietbar. Es handelt sich vor allem um folgende Briefe: erstens um die Widmungsvorrede zur ersten Institutio; sie war an König Franz I. von Frankreich gerichtet;[1] zweitens um die Briefe an Eduard Seymour, Herzog von Somerset, an den englischen König und Eduard VI. aus den Jahren 1548[2] und 1551[3]; drittens handelt es sich um die Schreiben an den dänischen König Christian III.[4] und an Radziwill, den Kanzler von Litauen und Führer der dortigen Calvinisten;[5] beide Briefe, geschrieben in den Jahren 1552 und 1560, haben im wesentlichen den gleichen Wortlaut. Viertens werden zwei Briefe an den polnischen König Sigismund II. August aus den Jahren 1549 und 1554[6] wichtig. Zu den Briefen, die einen genaueren Einblick in Calvins Kritik und Gesamtbeurteilung der katholischen Kirche geben, gehört vor allem auch das Schreiben an Francois de Mendellez in Cernex, einem katholischen Pfarrer in Savoyen.[7]

Eine weitere Gruppe von Briefen bietet Anhaltspunkte für das Gewicht, das Calvin den einzelnen Missständen zuschrieb. Er ging nämlich wiederholt auf

---

1) QV 1
2) QV 19;der Herzog von Somerset stand in den ersten Regierungsjahren des jungen Eduard VI.(1537-1557, reg.seit 1547)an der Spitze des Regentschaftsrates.
3) QV 22;vgl.H.O.Evennet,Eduard VI.,in:LThK Bd.3 1959^2,667.
4) QV 23;vgl.E.W.Zeeden,Christian III.(König von Dänemark und Norwegen 1537-1559),in:LThK 2.Bd.1958^2 1122.
5) QV 25;vgl.RGG Bd.IV,1930^2 1675
6) QV 20;QV 24;vgl.auch den Brief an ebds.von 1555 (CR 43,2326);Sigismund II.August war König von Polen 1548-72
7) QV 18

Probleme ein, die sich seinen Anhängern aus der Forderung ergaben, sich von der katholischen Kirche zu trennen.[1] Eine besondere Bedeutung für seine Haltung gegenüber der katholischen Kirche kommt jenen Briefen zu, in denen er sich über den Gang der Religionsgespräche äusserte.[2] Vor allem handelt es sich um Briefe an Farel,[3] dem Mitreformator und vertrauten Freund. Noch grösseres Gewicht besitzen die Briefe, in denen er auf das Konzil zu Trient zu sprechen kam.[4] Neben den genannten zentralen Briefen werden für einen Einblick in Calvins Geschichtsverständnis besondere Briefe an Eduard VI. von England,[5] an Thomas Cranmer von Canterbury,[6] an Eduard Seymour,[7] und an James Stuart, einem Blutsverwandten Maria Stuarts, wichtig.[8]

Da es bei der vorliegenden Fragestellung nicht um Calvins Kirchenpolitik geht, darf diese Skizze der wichtigsten Quellen genügen. Welches aber ist nun ihr Gehalt?

---

1) Vgl.auch hierzu die in Anmkg.3,18 genannten Quellen; ferner Hollweg,der diese Frage ebenfalls berührt. Eine genauere Beschreibung erforderte geradezu eine Darstellung von "Calvins Einwirken auf die Reformation in Frankreich" - in Parallele zu Zeeden - und auch auf die Reformation in England und Deutschland.
2) Vgl.unten Anmkg.2,447.
3) Vgl.Vicaire M.H.,Farel,in:LThK,4.Bd.1960^2 25;
4) Vgl.unten Anmkg.2,447
5) QV 21
6) Ende April 1552;CR 42,1619.-Vgl.Evennet H.O., Thomas Cranmer(Erzbischof von Canterbury und Reformator,1489-1556;grosse Bedeutung vor allem unter Eduard VI.),in:LThK 3.Bd.1959^2 84f.
7) CR 41,1053(1.8.1548)
8) 24.12.1550;CR 46,3435.

E R S T E R T E I L

C A L V I N S T H E O L O G I S C H E R

A U S G A N G S P U N K T

Um Calvins theologische oder theoretische Auseinandersetzung mit der katholischen Kirche verstehen zu können, ist es zunächst erforderlich, die Voraussetzungen, die ihr zugrundelagen, in den Blick zu nehmen. Ins Auge gefasst sind hier allein die theologischen Voraussetzungen, deren logische Eigenständigkeit es ermöglicht, von den psychologischen und historischen Bedingungen abzusehen. Es geht um den theologischen Ausgangspunkt von Calvins Stellungnahme, seines kritischen Urteilens und dann auch seines praktischen Verhaltens. Ein solcher methodischer Ansatz legt sich nicht nur nahe und wird gerechtfertigt aus der Natur jeglichen Stellungnehmens, Urteilens und Verhaltens, sondern Calvin selbst ging bei seinen umfassenden und eingehenden Darlegungen von ihm aus. Er entwarf das Bild der in seinem Sinne wahren Kirche und verglich mit diesem Maßstab die überkommene Kirche.[1)] Ähnliches gilt für die Begründung seines Verhaltens. Die Maximen hierfür gehörten mit zu seiner Kirchenlehre. Es handelt sich also zunächst um den Aufweis dieses seines Horizontes.

---

1) Vgl. IV,1: De vera Ecclesia, qua nobis colenda est unitas: quia piorum omnium matre est.- IV,2: Comparatio falsae Ecclesiae cum vera.- Vgl. CR 34,459 f.

E R S T E S K A P I T E L

C A L V I N S K I R C H E N L E H R E

Kirche bedeutete für Calvin eine Wirklichkeit, die alles überhaupt, was christliches Dasein betraf, in sich schloss und umspannte. Dies kommt zum Ausdruck in der letzten und tiefsten Deutung, die er der Kirche gab: die Kirche war ihm nämlich der Leib Christi. Um die Vielschichtigkeit seines Kirchenbegriffes nahezubringen, darf man versuchen, in seinem Sinne zunächst das Wesen der Kirche zu bestimmen (I), weiter ihre Idee oder ihre Idealgestalt aufzuzeigen (II); schliesslich darf man die Realität der Kirche ins Auge fassen, ihre Geschichtlichkeit und die Art und Weise ihrer möglichen Verwirklichung (III). Unberücksichtigt bleibt, was er über das Verhältnis des Alten Bundes zum Neuen Bunde sagte.[1] Von der Kirche, die schon vor der Ankunft Christi bestanden hatte, ist also nicht ausdrücklich die Rede. Die gesonderte Betrachtung der in seinem Sinne zeitlich letzten Form der Kirche oder der Kirche Christi im eigentlichen Sinne ist sachlich gerechtfertigt, Diese Beschränkung genügt für die verfolgte Absicht. Mit dieser hängt auch die gewählte Blickrichtung zusammen. Es geht nicht um eine theologische Spekulation, sondern um den inneren Zusammenhang von Calvins Aussagen über die Kirche. Im übrigen gehen die folgenden Ausführungen auf seine Kirchenlehre insoweit ein, als es zum Verständnis seiner Auseinandersetzung mit der katholischen Kirche notwendig erscheint.

---

1) Vgl. Die Monographie von Wolf

I. Das Wesen der Kirche

Jegliche Ecclesiologie ergibt sich aus der Theologie im engeren Sinne, aus der Gotteslehre und aus der theologischen Anthropologie: wie die Theologie, so die Kirche. Für Calvins Auffassung vom Wesen der Kirche war demnach das Verhältnis entscheidend, das nach ihm zwischen Gott und den Menschen bestand (1). Dass für ihn die Kirche ihrem Wesen nach die mystische Gemeinschaft der Heiligen mit Christus darstellte, zeigen seine Aussagen über die "unsichtbare Kirche" (2). Diese Gemeinschaft besass aber, insofern sie sich als Kirche - in - der - Welt verwirklichte, wesentlich auch eine äussere Seite, auf Grund deren er einen Gestaltbegriff der Kirche (3) und auch den Begriff der sichtbaren Kirche (4) bilden konnte.

1) Das Verhältnis zwischen Gott und Mensch

Calvins übermächtiges Gottesbild kam in seiner Anschauung von der Prädestination und der göttlichen Vorsehung, besonders auch in seinem Verständnis des Heilsgeschehens zum Ausdruck, in seiner Auffassung vom Schöpfungs- und Erlösungswirken Gottes also.[1] Dem übermächtigen Gott entsprach der ganz und gar von Gott abhängige Mensch. Man darf zwischen dem Menschen im Urstand, im Sünden- und Gnadenstand unterscheiden.

Der Mensch im Urstand, durch übernatürliche Gaben zu Gott emporgehoben, hatte zwar die Möglichkeit gehabt, sich für das Gute zu entscheiden, hatte aber nicht die "Beständigkeit zur Beharrung" besessen.[2] Die Stammeltern hatten durch ihre Sünde gegen

---

1) Wie beides zusammenhängt, ist ein trinitätstheologisches Problem, von dem abgesehen wird. - Zum folgenden vgl. Niesel(1), bes. 78,121,150,161ff.
2) I,15,8

den Willen Gottes, gegen ihr Heil und gegen die Gloria Dei verstossen, sich in schwere Schuld gestürzt und den Zorn Gottes und dessen Strafe auf sich herabgerufen. Sie waren unter die Herrschaft des Satans und der Sünde geraten und mit ihnen das ganze Menschengeschlecht.[1]

Sünde bedeutete für Calvin die "Preisgabe der rechten Beziehung des Menschen zu seinem Schöpfer".[2] Mit dem "eigentlichen Wesen der Sünde", das er am Sündenfall aufzuzeigen versuchte, meinte er die Haltung des Menschen, die die Sünde, den Abfall von Gott, begründet hatte. Die "Wurzel des Abfalls" nämlich sah er im Unglauben: "Adam hätte ja nie gewagt, dem Gebote Gottes ungehorsam zu sein, wenn er nicht seinem Worte gegenüber ungläubig gewesen wäre".[3] Der Unglaube hatte also den Abfall von Gott hervorgerufen. Ja, er war mit diesem Abfall identisch. Der der Sünde unterworfene Mensch war in dieser Haltung gleichsam verhärtet. Der einmalige Abfall wurde zum Abfall in Permanenz, zum Getrenntsein von Gott: "Sünde ist die Scheidung zwischen Mensch und Gott".[4] Der Mensch war von Gott abgewandt, auf das Böse ausgerichtet und konnte sich nicht mehr zu Gott zurückwenden.

Kraft der Erlösungstat Christi nahm aber Gott den sündigen Menschen in Gnade auf. In der Schrift allein offenbarte er dem Menschen sein Heil. Dieses wurde dem Menschen zuteil, insofern er mit Christus in Gemeinschaft trat.[5] Auf die hierbei geschenkte Haltung bezog es sich, wenn Calvin vom Glauben sprach. Der Heilige Geist, "das Band, durch das uns Christus wirksam mit sich verbindet",[6] wirkte den Glauben und in diesem verband sich Christus den Menschen. Unter "Glauben" verstand Calvin die Erkenntnis des Heiles und das feste Vertrauen, dieses Heil zu besitzen.[7]

---

1) II,1,4 u.5
2) Niesel (1) 79
3) II,2,4
4) III,11,21
5) vgl.III,16,19
6) III,1,1
7) III,2,7 u.36

Mit Christus erhielt der Mensch zwei Gaben, die Rechtfertigung und die Wiedergeburt. Der gläubige Mensch wurde nicht "in sich selbst" gerecht gemacht, sondern der Grund seiner Rechtfertigung, d.h. der gnädigen Annahme Gottes oder der Sündenvergebung, lag ausschliesslich ausserhalb von ihm. Durch die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi wurde er für gerecht gehalten.[1] Diese Art der Rechtfertigung kam dem Gläubigen sein ganzes Leben lang zu. Andererseits wurde der Mensch zu einem neuen, gottbezogenen Leben wiedergeboren und geheiligt. Die Wiedergeburt war ein Ersterben und Lebendigwerden.[2] Der Heilige Geist tilgte "die Unreinigkeit im Grunde des Herzens" aus und deshalb konnte der Mensch wieder Gutes tun.[3] Die Menschen wurden "von der Knechtschaft der Sünde frei, aber nicht etwa derart, dass sie gleichsam den vollen Besitz dieser Freiheit bereits erlangt hätten und nun von seiten ihres Fleisches keinerlei Beschwernis mehr empfänden"; es blieb ein "Zündstoff für das Böse ..., aus dem in einem fort die Begierden hervorbrechen". "Die Bosheit selbst" und die daraus entstehenden Tatsünden verblieben den Menschen.[4] Wegen des Kampfes gegen den Satan und die

---

1) III,11,3 u.4 u. 11
2) III,3,5:Quamobrem non male, meo quidem iudicio,sic poenitentia definiri poterit, esse veram ad Deum vitae nostrae conversionem, a sincero serioque Dei timore profectam, quae carnis nostrae veterisque hominis mortificatione, et spiritus vivificatione constet. - III,3,3:quum potius sancte pieque vivendi studium significet, quod oritur ex renascentia:quasi diceretur hominem sibi mori ut Deo vivere incipat. - III,3,3: Mortificationem interpretantur (docti quidam viri) animae dolorem, et terrorem ex agnitione peccati et sensu iudicii Dei conceptum ...Haec prior poenitentiae pars, quam vulgo Contritionem dixerunt (sc.Scholastici). (C bejaht dies). - III,3,6:...transformationem requirimus, non in operibus tantum externis, sed in anima ipsa...
3) ebd.; III,3,16
4) II,3,10

Sünde schritt der Mensch in seiner Heiligung nur allmählich voran. Nach seinem irdischen Leben erst befreite ihn Gott ganz von der Sünde und nahm ihn in die Schar der Seligen auf.

Der unerforschliche Ratschluss Gottes liess aber die Gnade Christi und damit die ewige Seligkeit nicht allen Menschen zukommen, sondern nur den von ihm vor aller Zeit Erwählten, die nur eine kleine Zahl umfassten.[1] Die Menschheit gelangte schon durch göttlichen Ratschluss in den Stand der Sünde und der grösste Teil der Menschheit blieb darin.[2] Um das Erwähltsein wusste der Erwählte, doch konnte er die Heilsgewissheit, die zugleich Erwählungsgewissheit war, nur im Glauben erfahren, nicht auf Grund der eigenen äusseren Werke erkennen.[3] Auch die Verworfenen konnten kraft des göttlichen Wirkens scheinbar Gutes tun und auch ein Bewusstsein der Begnadigung besitzen. Andererseits konnten Menschen, die völlig verloren schienen, dennoch zu den Erwählten gehören.[4] Dem Urteil über die Mitmenschen, das in einem "Urteil der Liebe" bestand und sich auf die äusseren Werke stützte, kam demnach nur praktische Gewissheit zu, keine Gewissheit schlechthin.[5]

Diesem Aufweis der theoretischen Seite des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch oder des Seins

---

1) IV,1,2; vgl.Otten 77:für C bekannt 1.durch die Schrift und 2.durch tägliche Erfahrungsbeweise. - Dass man die Aussagen C.s,die den zweiten Punkt stützen,nicht im strengen Sinne,d.h.im Sinne einer logischen Begründung,verstehen darf,ist eigentlich unübersehbar. Otten tendiert denn auch mehr zu der richtigen Auffassung hin,die unter der von ihm genannten "Erfahrung" eine auf Grund der Schrift getätigte Interpretation vorgefundener Tatbestände versteht.

2) Vgl.3.Kap.,III. - Der Verwerfungsratschluss Gottes auf Grund dessen unerforschlichen Willens steht in C.s Denken überhaupt,vor allem auch in seiner Kirchenlehre,nicht im Vordergrund.

3) Vgl.Niesel (1) 172 u.Otten, 63

4) Vgl.Otten 58:Es handelt sich um die "Zeitgläubigen". - Zum andern aber ist an die Spannung zwischen Erwählung und Heiligung zu denken (vgl.Otten 50 f.),ebenso an die bleibende Sündhaftigkeit der Heiligen. -

5) IV,1,9;vgl.Otten 79:"Eine Explikation der signa evidentia reprobationis gibt Calvin nicht".

und des Erkennens dieses Verhältnisses darf nun ein Blick auf dessen praktische Seite folgen, auf die geschuldete Haltung des Menschen und auf das Ziel seines Wirkens. Es handelt sich um das Sollen, das dem Sein entspringt.

Dem Menschen war Gott gegenüber allein die Haltung der Demut angemessen, die alles selbstherrliche Rühmen ausschloss und allein das göttliche Wirken anerkannte. Vom Menschen im ursprünglichen Zustand sagte Cavin: "Es war ja dem Menschen selbst da nicht verstattet, sich in sich selber zu rühmen, als er durch Gottes Freundlichkeit mit höchster Zier ausgezeichnet war".[1] Vor allem galt dies für den erlösten Menschen. Im Blick auf dessen spezifische Haltung sprach er von der Selbstverleugnung und auch von der Reue und dem Trachten nach Heiligkeit, wobei er das dualistische Sein des Menschen im Auge hatte.[2] Damit war der Gehalt und das Ziel des menschlichen Handelns bestimmt. Beides erfasste er in vertiefter Weise mit dem Gedanken der Nachfolge Christi, der dem Gedanken der Mittlerschaft Christi entsprach.[3] Vor allem auch die Gloria Dei betrachtete er als Ziel und Gehalt des Wirkens, ebenso die Verehrung Gottes.[4] In seinem Sinne umfasste die "Regel der Gottesverehrung" einmal die Regel der Gottesverehrung - im - strengen - Sinne, die sich auf die Anrufung und Anbetung Gottes bezog, zum andern die "geistliche Regel zum gerechten Leben".[5] Die Einteilung des Ge-

---

1) III,2,1
2) Vgl. 28,Anm.2; vgl. 25,Anm.2
3) Vgl.Niesel (1) 139ff.
4) Vgl.bes.CR 34,460:Nunc cultum Dei legitimum definiamus. Huius vero praecipium est fundamentum,eum sicuti est,omnis virtutis,iustitiae,sanctitatis, sapientiae,veritatis,potentiae,bonitatis,clementiae, vitae et salutis fontem unicum agnoscere,ideoque bonorum omnium gloria illi adscribere in solidum, et tribuere,quaerere in ipso solo omnia:ideoque si quid nobis opus est,in ipsum solum suspicere.
5) Vgl.unten 41; vgl. CR 34,460:(Forts.v.Anm4) Inde nascitur invocatio,inde laudes et gratiarum actiones, quae testimonia sunt eius,quam illi tribuimus gloriae. Haec est vera nominis eius sanctificatio,quam imprimis a nobis requirit. Huic annexa est adoratio,quae reverentiam illi magnitudine excellentiaque sua dignam exhibemus: ... (Forts. 28,Anm.2)

setzes Christi in zwei Tafeln brachte die Einheit und die Verschiedenheit beider Regeln zum Ausdruck.[1] Die Einheit wird vor allem dadurch deutlich, dass er die Verehrung Gottes "die vornehmste Grundlage aller Gerechtigkeit" nannte, deren "Seele, die selbst alles belebt und durchwebt".[2]

Die Souveränität Gottes und die Inferiorität des Menschen darf man nach allem als die entscheidenden Grundgedanken Calvins bezeichnen.[3] Des näheren gehörten zu diesen die alleinige Wirksamkeit Gottes, die Verworfenheit des Menschen und die menschliche Verantwortung, die gnädige Barmherzigkeit Gottes, die alleinige Mittlerschaft Christi und das Wirken des Heiligen Geistes, schliesslich auch die Gewissheit um das Heil.[4] Dazu kamen die Gedanken der Gloria Dei und der Verehrung Gottes. Diese Grundgedanken betrafen nicht nur sein Verständnis des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, sondern seine Theologie überhaupt. Abgesehen davon, dass seine Theologie wesentlich Heilstheologie war, stellt nämlich das Verhältnis des Menschen zum Absoluten in jedem Falle die Mitte eines Seins - und Weltverständnisses dar.

Das aufgezeigte Verhältnis zwischen Gott und den Menschen lag Calvins Anschauungen über die Kirche zugrunde. Diese beruhten aber auch auf dem Verständ-

---

1) II,8,1
2) ebd.-Vgl. 27,Anm.4.- Vgl.CR 34,460:Sequitur postea nostri abnegatio: ut renunciantes carni et mundo, transformemur in novitatem mentis:quo iam non vivamus amplius nobis, sed nos illi regendos et agentos resignemus...His partibus (vgl.auch 27,Anm.5) contineri verum sincerumque Dei cultum, quem solum probat, et quo delectatur, tum spiritus sanctus ubique in scripturis docet, tum ipse quoque pietatis sensus, absque longe disputatione, id ipsum dictat.
3) Barnikol weist dies für die Lehre vom unfreien Willen auf (107). Dass C.s Lehren von der Vorsehung, von der Prädestination und von der Willensfreiheit beherrscht sind von den Gedanken der gloria Dei, der humilitas hominis und der fiducia in Deum zeigt Otten (35,101,130).- Vgl.auch den Zweck der Zehn Gebote (II,8,1).- Beider Radikalität dieses Gedankens, der vor allem im christologischen Sinne modifiziert wird (nach den Ergebnissen Niesels), dürfte das Spezifikum C.s liegen.
4) Dies alles ergibt sich aus dem Mensch - Gott - Verhältn. Zur quantitativen Stütze vgl. Kap. 2 - 4.

nis der natürlichen Grundlagen des Menschen, die sich sowohl im Urstand, als auch im Sünden- und Gnadenstand fanden. Erwähnenswert ist vor allem die leib-seelische Konstitution des Menschen[1] und dessen soziale Natur.[2] Beides betrachtete er als wesensnotwendig. Mit der ersteren hing die genannte Spannung zwischen innerem und äusserem Bereich zusammen. Seinem Denken über die Kirche lag ebenfalls dieser Dualismus zugrunde, und zwar im Blick auf die Gemeinschaft.[3] Er unterschied ja zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche.

2) Die unsichtbare Kirche

Die unsichtbare Kirche beschrieb Calvin als die Gemeinschaft all jener Menschen, "die durch die Gnade der Aufnahme in die Kindschaft Gottes Kinder und die durch die Heiligung des Geistes wahre Glieder Christi sind".[4] Von dieser Kirche sagte er, sie sei eine Grösse des Glaubens und den Augen der Menschen unsichtbar;[5] wie ja die Menschen die einzelnen Erwählten als solche nicht erkennen konnten, so auch nicht deren Gesamtheit. Da er das "Fundament" der unsichtbaren Kirche schon in der "verborgenen Erwählung Gottes"[6] und dann auch in der "Heiligung des Geistes" sah, zählte er zu ihren Gliedern "nicht allein die Heiligen, die auf Erden wohnen, sondern alle Auserwählten, die seit Anbeginn der Welt gewesen sind",[7] also auch die Seligen im Himmel. Beider Be-

---

1) I,15,1ff.
2) Vgl.unten 43
3) Goehler 124:"Dieser notwendige Schnitt zwischen der Unsichtbarkeit und der Sichtbarkeit der Kirche bedeutet nichts anderes als die Anwendung des doppelten Gesichtspunktes der cognitio Dei und cognitio hominis auf den Begriff der Kirche".
4) IV,1,7:Interdum quum Ecclesiam nominant,eam intelligunt quae re vera est coram Deo,in quam nulli recipiuntur nisi qui et adoptionis gratis filii Dei sunt,et Spiritus sanctificatione,vera Christi membra.
5) IV,1,3;IV,1,7:...invisibilem,solius Dei oculis conspicuam Ecclesiam credere necesse est,...
6) IV,1,2
7) IV,1,7

stimmung der unsichtbaren Kirche machte er also keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen der Erwählung und der Heiligung oder der Berufung. Freilich folgte diese notwendig der Erwählung, aber nicht notwendig schon beim Eintritt ins Leben: "In der Tat werden die Erwählten nicht gleich vom Mutterleibe an, auch nicht alle zur gleichen Zeit, sondern je nachdem, wie es Gott gut scheint, seine Gnade an sie auszuteilen, durch die Berufung in die Hürde Christi versammelt".[1]

Deshalb darf man die unsichtbare Kirche in einem weiteren Sinne verstehen. Zu ihr zählten dann auch jene Erwählten, die noch nicht die Heiligung erfahren hatten.[2] Die unsichtbare Kirche in diesem Sinne darf man als "Gemeinschaft der Erwählten"[3] bestimmen; deren Fundament stellte entsprechend die Erwählung Gottes dar. Davon darf man die unsichtbare Kirche im engeren und strengen Sinne unterscheiden, die nur die tatsächlich geheiligten Menschen umfasste und demnach die "Gemeinschaft der Heiligen"[4] darstellte, deren Fundament in der "Heiligung des Geistes" bestand. Die Glieder der unsichtbaren Kirche im weiteren Sinne unterschieden sich nach dem Gesagten durch ihr Verhältnis zur Heiligung. Diese konnte eine mögliche oder tatsächlich vollzogene und diese wiederum eine grundsätzliche oder vollkommene Heiligung sein. Wenn Calvin die unsichtbare Kirche beschrieb, hatte er die unsichtbare Kirche im engeren Sinne im Auge und das Gewicht seiner Aufmerksamkeit lag gemäss seinem heilspraktischen Denken auf den grundsätzlich geheiligten Menschen.[5]

---

1) III,24,10;vgl.im 4.Kap. Die Kindertaufe.
2) C zählt übrigens auch die Engel zur unsichtbaren Kirche. Vgl.Niesel (1) 189.
3) Vgl.Niesel (1) 189.
4) IV,1,3:communicatio sanctorum
5) Vgl.Anm. 1 u.4;Niesels (1) Ausführungen 183ff und 192;die im Text vollzogene begriffliche Unterscheidung der verschiedenen Bedeutungen der unsichtbaren Kirche findet sich nicht bei C, ist aber sachlich gerechtfertigt und gilt "im Sinne Calvins".

Da die Heiligung sich nach ihm aus der Christusgemeinschaft ergab, stellte Christus das letzte Fundament der Kirche dar. Diese beruhte ja nicht auf einem Entschluss der Menschen, sondern auf einer Tat Christi. Dieser hatte die Heiligung nicht nur erwirkt, sondern war ihr Ziel und schon ihr innerster Gehalt. Heiligung war ja nichts anderes als das vom Geiste Gottes bewirkte Hingeordnetsein auf Christus, Christusgemeinschaft also, sein völliges Erfassen, oder, für die Heiligen auf Erden, die immer enger werdende Verbindung mit ihm.[1] Calvin nannte deshalb Christus den "einen Bischof", den Stamm, aus dem die Äste, die Sonne, aus der die Strahlen hervorgingen.[2] Auf Grund der innigen Verbindung Christ mit den einzelnen Gläubigen wuchsen diese auch untereinander zusammen: "Alle Auserwählten Gottes sind dergestalt in Christus miteinander verbunden, dass sie, wie sie ja an dem einen Haupthängen, auch gleichsam zu einem Leibe zusammenwachsen, und sie leben in solcher Gefügtheit zusammen, wie die Glieder des gleichen Leibes; sie sind wahrhaft eins geworden". Ihre Einheit zeige sich in dem einen Glauben, der einen Hoffnung, der einen Liebe.[3]

Das Bild des Organismus, das er verwandte, bringt zum Ausdruck, dass ihm Kirche viel mehr bedeutete, als eine Gemeinschaft, deren Einheit n u r in einer moralischen Verbundenheit bestand. Die Kirche war ihm der Leib Christi, der im Unterschied zu einem physischen Leib als mystische oder spirituelle Grösse bezeichnet werden kann.[4] Er hatte bei dem Vergleich der Kirche

---

1) Vgl. etwa Niesel (1) 121, 127, 188
2) IV,2,6
3) IV,1,2:Quin sic electi Dei omnes in Christi sunt connexi,ut quemadmodum ab uno capite pendent,ita in unum velut corpus coalescant,ea inter se compage cohaerentes qua eiusdem corporis membra:vere unum facti,qui in una fide,spe,charitate,eodem Dei Spiritu simul vivunt,non in eandem modo vitae aeternae haereditatem,sed in unius Dei ac Christi participationem etiam vocati.
4) Bohatex (2) spricht von einer "organischen,dynamisch-mystischen Einheit zwischen dem Haupt Christi und seinen Gliedern"(279).-Vgl.CR 29,78:corpus Christi mysticum

mit einem Organismus also keineswegs nur ein Bild im Auge, sondern eine Wirklichkeit, freilich eine metaphysische Wirklichkeit.[1] Als Leib Christ konnte die unsichtbare Kirche natürlich nur eine einzige sein. Mehrere Kirchen anzunehmen, bedeutete nach ihm, dass "Christus in Stücke gerissen würde". Diese Ausdrucksweise entsprach seiner Wesensdeutung der Kirche. Wegen dieser Einheit bezeichnete er die Kirche auch als "katholisch".[2]

Nach dem Gesagten war die unsichtbare Kirche "in Wahrheit vor Gott Kirche",[3] also Kirche vor Gott und nicht in den Augen der Menschen und damit Kirche an sich. Ihrem Wesen nach stellte sie einen mystischen Organismus dar, den Leib Christi, in dem die Heiligen als Glieder eingefügt waren. Dies gilt entsprechend auch für die "Gemeinschaft der Erwählten". Die Prädestination, als Erwählung verstanden, besass nach Calvin als Fundament ja ebenfalls Christus.

Die unsichtbare Kirche oder der Leib Christi erstreckte sich nun in die Welt, insofern ein Teil seiner Glieder in der Welt lebte. Abgesehen von den noch nicht wiedergeborenen Erwählten unterschieden sich diese Glieder von den Seligen im Himmel in dem Grad und auch in der Form der Heiligung. Deshalb darf man von einer Kirche - in - der - Welt sprechen.

3) Die Kirche - in - der - Welt

Nach Calvin gab Gott den noch mit der Sünde belasteten Heiligen auf Erden Hilfsmittel, die entsprechend der Leiblichkeit der Menschen äusserlich waren.[4] Diese "äusseren Hilfsmittel" waren eingesetzt, "damit der Glaube in uns erzeugt und vermehrt werde und seinen Fortgang habe bis zum Ziele hin".[5] Kraft

---

1) CR 54,70:Il n'y a point là seulement une similitude du corps humain: mais à la verité le Fils de Dieu est nostre chef.
2) IV,1,2
3) IV,1,7
4) IV,1,1
5) ebd.(externa subsidia)

der Hilfsmittel also sollten die Heiligen-in-der-Welt ihre Gemeinschaft mit Christus erlangen, bewahren und weiter vorantreiben. Die Schrift selbst, in der die Botschaft Gottes ihren Niederschlag gefunden, bezeichnete Calvin nicht als äusseres Hilfsmittel.[1] Sie bedeutete ihm die Grundvoraussetzung für die Christusgemeinschaft. Er sah sie zumeist und vor allem als Botschaft und lebendiges Wort Gottes, womit freilich ihre äussere Seite nicht ausgeschlossen war. In der Schrift offenbarte sich nach ihm Jesus Christus selbst. Ihn verkündete die Schrift. Er war der "Inhalt aller Inhalte".[2] Formal und material, wie man sagen kann, ist also Calvins Denken und Sprechen von der Schrift religiös-personal und damit dynamisch zu verstehen. Er kannte freilich auch einen mehr rational-dogmatischen Aspekt.[3]

Im Hinblick auf die Lehre nämlich, die die Schrift zum Ausdruck brachte, sagte er, dass sie zwei Hauptstücke umfasse, in denen am meisten die christliche Religion bestehe. Diese nähmen nicht nur den höchsten Rang ein, sondern umfassten auch alle übrigen Teile und wahrlich die ganze Kraft des Christentums. Er meinte die Lehre vom Heil und die Regel der rechten Gottesverehrung.[4] Sie also mussten erkannt, bejaht

---

1) IV,1,5:Fidem nobis Deus inspiret,sed evangelio sui organo
2) Niesel (1) 23
3) Eine umfassende Untersuchung über den Sprachgebrauch von"evangelium","verbum Dei","scriptura"und"doctrina"könnte vielleicht den Unterschied zwischen beiden Aspekten genauer zeigen.
4) CR 34,459f.:Si quaeritur,quibus potissimum rebus stet christiana religio inter nos,suamque veritatem retineat,has duas non modo summum locum occupare certum est,sed reliquas etiam omnes partes,adeoque totam vim christianismi sub se comprehendere:ut rite colatur Deus,ut unde salus sibi petenda sit,noverint homines.Iisdem sublatis,Christi nomine gloriemur licet,vana est ac inanis nostra professio.Sequuntur deinde sacramenta,et ecclesiae gubernatio,quae sicut ad huius doctrinae conservationem sunt instituta,sic non alio referri debent:nec aliunde aestimari potest, sanctene et ordine,ansecus administrentur,nisi quum hunc finem exiguntur.Hoc si clarius et familiarius habere quis velit:regimen in ecclesia,munus pastorale,et reliquus ordo,una cum sacramentis,instar corporis sunt;doctrina autem illa,quae rite colendi Dei regulam praescribit,et ubi salutis fiduciam reponere

und gelebt werden, wenn Heiligung oder Christusgemeinschaft vollzogen und erhalten werden sollte. Deshalb konnte er sagen, dass zur Bewahrung der Lehre, der "doctrina", die Hilfsmittel eingerichtet seien.[1] Man sieht, dass er auch die Lehre der Schrift immer schon dynamisch, nicht eigentlich statisch dachte. Dies ergibt sich daraus, dass die "doctrina" insofern eine religiös-personale Seite besass, als sie unmittelbar auf Christus und auf die Christusgemeinschaft verwies. Seine Theologie war deshalb wesentlich Verkündigungstheologie.

Die Schrift und die Hilfsmittel waren nun also den Heiligen übergeben, aber nicht den einzelnen Heiligen als solchen. Indem Calvin die Gemeinschaft der Heiligen-in-der-Welt als Gemeinschaft betrachtete, konnte er gleichsam den Leib der Kirche den einzelnen Gliedern gegenüberstellen. In diesem Sinne sprach er von der Kirche als der "Mutter der Gläubigen", der das Evangelium und die Hilfsmittel als "Schatz" in Bewahrung gegeben seien. Ihre Bedeutung hob er ausdrücklich hervor:"Es gibt für uns keinen anderen Weg ins Leben hinein, als dass sie uns in ihrem Schoss empfängt, uns gebiert, an ihrer Brust nährt und schliesslich unter ihrer Hut und Leitung in Schutz nimmt, bis wir das sterbliche Fleisch von uns gelegt haben und den Engeln gleich sein werden".[2] Da sich Wesen und Bedeutung der Kirche aus dem Wesen und der Bedeutung der Schrift und der Hilfsmittel ergaben, waren diese konstitutiv für die Kirche-in-der-Welt. Sakramente und Kirchenleitung, die die äusseren

---

debeant hominum conscientiae ostendit,anima est, quae corpus ipsum inspirat,vividum et actuosum reddit:facit denique,ne sit mortuum et inutile cadaver.Quae hactenus dixi,controversiam inter pios,et recti sanique animi homines,nullam habent.

1) ebd. C gebraucht hier nicht den Namen Hilfsmittel, nennt aber die damit gemeinte Sache.

2) IV,1,4:atque ut vigeret Evangelii praedicatio (auch hier das dynamische Denken),thesaurum (sc.subsidia externa) hunc apud Ecclesiam deposuit. IV,1,4:Verum quia nunc de visibili Ecclesia disserere propositum est, discamus vel uno matris elogio quam utilis sit nobis eius cognitio,imo necessaria.

Hilfsmittel bildeten, bauten die äussere Gemeinschaft, insofern sie gemeinschaftsbezogen und äusserlich waren. Sie bildeten demnach das Fundament der äusseren Kirche oder das äussere Fundament der Kirche-in-der-Welt. Deren inneres Fundament stellte die grundsätzliche Heiligung dar oder die Erkenntnis und der Vollzug der "doctrina".[1] Die Kirche-in-der-Welt, die Gemeinschaft der Heiligen-in-der-Welt, umfasste demnach wesentlich eine innere und äussere Seite.

Wie immer auch die äussere Seite der Kirche-in-der-Welt des genaueren verwirklicht werden mochte, so galt immer, dass die Einheit der äusseren Gemeinschaft als Ausdruck der inneren Einheit aufgefasst werden musste, der moralischen Einheit der Heiligen zunächst, dann aber auch der Einheit des Leibes Christi. Die äussere Kirche war Abbild der inneren Kirche, sowohl was ihre durch die Kirchenleitung und die Sakramente gegebene Versachlichung betraf, als auch im Hinblick auf die liebevolle Verbundenheit der Glieder: "Die Heiligen sind durch kein anderes Band miteinander zusammengehalten, als wenn sie einhellig lernend und weiterschreitend die Ordnung der Kirche wahren, die Gott vorgeschrieben hat". Entsprechend forderte Calvin "brüderliche Einigkeit".[2] Die Kirche-in-der-Welt darf man als den sich veräusserlichenden Leib Christi ansehen.[3] Christus war das Haupt auch der äusseren Kirche.

Wenn man nun bei dem Begriff Kirche-in-der-Welt von der Gemeinschaft absieht und lediglich das dop-

---

1) Statt "Heiligung" kann es natürlich auch "Sündenvergebung" heissen: "Ecclesia ipsa constat ac consistit hac peccatorum remissione,hocque veluti fundamento suffulta est" (CR 29,78) - "Quia misericordiam suam Dominus non promisit,nisi in sanctorum communione" (CR 30,672)

2) Vgl. IV,11,5; vgl. Anm. 2,36

3) Niesel (1) folgt dem Gedankengang C.s in der Institutio von 1559 und beginnt mit der "Kirche als Mutter der Gläubigen" (183). Sein zweiter Abschnitt handelt dann von der "Kirche als Leib Christi" (189). "Die Frage nach der Ordnung und Leitung der Kirche ist für Calvin nicht gleichgültig, nicht zweitrangig, sondern zentral".(189). Zu den Sakramenten vgl. 210ff.

pelte Fundament der Gemeinschaft ins Auge fasst, ergibt sich ein Gestaltbegriff der Kirche, der neben der äusseren Gestalt auch das innere gestaltende Prinzip umfasste. Calvin wies der so verstandenen Kirche die Hilfsmittel als Körper und die Lehre oder das Evangelium als Seele zu. Die Lehre inspiriere den Körper, sagte er, mache ihn lebendig und tätig, bewirke, dass er nicht ein toter und unnützer Kadaver sei. Der Körper hatte nur Sinn in Bezug auf die Seele.[1] Gerade auch hier zeigt sich die Kirche wesentlich als Organismus und als Leib Christi, insofern ja die im Glauben ergriffene und damit lebendige Lehre Gemeinschaft mit Christus bedeutete.

Während Calvin diesen Gestaltbegriff der Kirche bildete und die Gemeinschaft der Heiligen als solche Mutter nannte, verwendete er für die Kirche-in-der-Welt, verstanden als innere und zugleich äussere Gemeinschaft der Heiligen-in-der-Welt, keinen besonderen Terminus. Er sprach von ihr als Kirche Christi, nannte sie auch "Gemeinschaft der Heiligen", auch "äussere Kirche" und "sichtbare Kirche", mit welcher sie jedoch streng genommen nur teilweise zusammenfiel.[2]

---

1) Vgl.Anm.4,33; CR 65,209:Doctrina,quae semen est spiritualis vitae,quo liberi ecclesiae gignuntur. CR 41,1085:Quemadmodum enim doctrina ipsa est instar animae ad ecclesiam vivificandam,ita etiam disciplina et vitiorum correctio nervorum loco haberi debent,quibus corpus integrum ac vegetum foveatur atque conservetur.

2) IV,1,3:bezogen auf die "ecclesia externa" heisst es: "Atque ideo adiungitur sanctorum communicatio;quae particula...Ecclesiae qualitatem optime exprimit."- "Neque enim fieri potest,si vere persuasi sint Deum communem sibi omnibus patrem esse et Christum commune caput,quin fraterno inter se amore coniuncti, ultro citroque sua communicent".-Vgl.Anm.2,35;IV,3,2: bezogen auf die Tätigkeit des Amtsträgers:"Sic instauratio sanctorum peragitur:sic aedificatur corpus Christi:sic adoles-cimus per omnia in eum qui est caput,et inter nos coalescimus:sic redigimur omnes in unitatem Christi,...".-Vgl.auch Anm.2, 34 - "Sichtbare Kirche" und "äussere Kirche" meinen hier und an vielen anderen Stellen immer die Kirche, d i e sichtbar und äusserlich ist, nicht die Kirche, i n s o f e r n sie sichtbar ist.

Sehr häufig sprach er deshalb von der Gemeinschaft der Heiligen, die in der Welt bestand, nur im Hinblick auf ihre innere, unsichtbare Seite![1] Was meinte er nun aber mit der "sichtbaren Kirche"?

4) Die Sichtbarkeit der Kirche

Der Begriff "Kirche-in-der-Welt" bedeutet, wie gesagt, nicht dasselbe wie das, was Calvin im Gegensatz zur unsichtbaren Kirche sichtbare Kirche nannte. Diese beschrieb er als Kirche "im Blick auf die Anschauung der Menschen". Sie sei, fuhr er fort, die gesamte in der Welt verstreute Schar der Menschen, die bekenne, Gott und Christus zu verehren; an Taufe und Abendmahl teilhabe - den Sakramenten also -, dadurch ihre Einheit in der Liebe bezeuge, einhellig sei im Worte des Herrn und zu dessen Dienst das Predigtamt aufrecht erhalte![2] Letzteres gehörte zur Kirchenleitung![3] Es ist deutlich, dass in diese Bestimmung der Kirche die beiden Hauptlehren und die beiden Hilfsmittel, die Sakramente und wenigstens teilweise die Kirchenleitung, insofern eingingen, als ihr Vollzug äusserlich und damit den Menschen sicht-

---

1) Vgl.etwa CR 42,1607:Zum Verständnis des "Reiches Christi" waren nach C "vor allem zwei Dinge in Betracht zu ziehen":einmal "die evangelische Lehre, durch die Christus seine Kirche sammelt und lenkt, und zweitens die Gemeinschaft der Frommen selbst, die in aufrichtigem Glauben ans Evangelium unter sich verbunden,wahrhaft Christi Volk heissen können".- Vgl.auch die übrigen Stellen,in denen vom "regnum Dei" und vom "regnum Christi" die Rede ist. Vgl.hierzu Fröhlich,bes."Die Gemeinde Christi" (10ff.). Für das hier und in Anm.2,36 Gemeinte ist auch auf die nächsten Abschnitte zu verweisen.- Vgl.IV,1,2 u.3

2) IV,1,7:Saepe autem Ecclesiae nomine universam hominum miltitudinem in orbe diffusam designat,quae unum se Deum et Christum colere profitetur:Baptismo initiatur in eius fidem:Coenae participatione unitatem in vera doctrina et charitate testatur:consensionem habet in verbo Domini,atque ad eius praedicationem ministerium conservat a Christo institutum.

3) CR 34,459; IV,1,1

bar war. Auch die von Calvin bei der unsichtbaren Kirche betonte Einheit im Glauben und in der Liebe findet sich hier. Alle Menschen also, die durch dieses Fundament geeint waren, stellten Glieder der sichtbaren Kirche dar.

Zu dieser gehörten nun aber, wie sich aus Calvins Menschenbild versteht, auch solche Menschen, "die von Christus nichts haben, als den Namen und den Anschein".[1] Auch Verworfene konnten auf Grund des äusseren Scheins zu den Gliedern der sichtbaren Kirche zählen. Auf Grund ihres inneren Seins gehörten sie aber nicht zu den Gliedern der unsichtbaren Kirche, also auch nicht zu den Gliedern der Kirche-in-der-Welt. Gehalt und Form der Heiligung waren in diesen Menschen getrennt. Die sichtbare Kirche hatte mit der Kirche-in-der-Welt also nur einen Teil der Glieder gemeinsam, nämlich die wahren Heiligen-in-der-Welt. Insofern aber die sichtbare Kirche die Kirche-in-der-Welt in sich schloss, war alles, was von der Kirche-in-der-Welt gilt, auch in der sichtbaren Kirche verwirklicht.

Andererseits war die Kirche-in-der-Welt nur insofern sichtbare Kirche, als sie auf Grund ihres äusseren Fundaments oder ihrer äusseren Gestalt erkannt werden konnte. Im strengen Sinne stellte aber nicht ihre ideale, voll entfaltete äussere und deshalb sichtbare Gestalt das Kennzeichen für das Dasein der Kirche-in-der-Welt dar, sondern nur ihre äussere Grundgestalt. Absolute Gewissheit für das Dasein der Kirche gaben nach Calvin nämlich nur der "Dienst am Wort" und die "Verwaltung der Sakramente".[2] Deshalb sprach er bei der Bestimmung der sichtbaren Kirche auch nur vom Predigtamt, dem diese Aufgaben oblagen, nicht von der umfassenden Kirchenleitung.[3] Durch die Predigt und die Sakramentenverwaltung entstand "die anschaubare Gestalt der Kirche...;...sie

---

1) IV,1,7 u.8; vgl.IV,1,13
2) IV,1,9:Ubicumque Dei verbum sincere praedicari atque audiri,ubi sacramenta ex Christi instituto administrari videmus,illic aliquam esse Dei ecclesiam nullo modo ambigendum est.
3) IV,3,6

taucht empor, so dass sie für unsere Augen sichtbar wird". Das, was sichtbar wurde, war die Gemeinschaft der Heiligen als solche, nicht aber die einzelnen Glieder; durch "die Erkenntnis des Leibes (der Kirche) selbst", wie Calvin es auch ausdrückte, konnten die Menschen die Kirche als Gemeinschaft erfassen.[1)]

Der Begriff Kirche-in-der-Welt umfasst also alles, was den Bestimmungen der sichtbaren und unsichtbaren Kirche gemeinsam ist. Die bei Calvin gebräuchliche perspektivische Begriffsbildung war sachlich begründet in dem Unterschied, der zwischen der Erkennbarkeit der Gestalt und der Erkennbarkeit der Glieder bestand. Sie entsprach seinem biblischen Denken und praktischen Anliegen.[2)] Dass und inwiefern er diese perspektivischen Begriffe überwand und überwinden konnte, ist ebenfalls deutlich geworden.[3)] Festzu-

---

1) IV,1,8:Ipsius autem corporis notitiam quo magis saluti nostrae necessariam esse noverat,eo certioribus notis commendavit.
IV,1,9:Hinc nascitur nobis et emergit conspicus oculis nostris Ecclesiae facies.-

2) Vgl.IV,1,7 - Niesel (1) 191:"Der schwerwiegende Satz,dass ausserhalb der Kirche kein Heil ist,findet sich gerade in seinen Ausführungen über die sichtbare Kirche...".- "Er lässt sich die Begriffe (sichtbare und unsichtbare Kirche) von Augustinus darreichen,nicht um eine Lehre von zwei Kirchen zu entwickeln,sondern um den Begriff der unsichtbaren Kirche kritisch gegenüber der Kirche,in der wir stehen,zu verwenden.Dieses Begriffsmaterial soll dazu verhelfen,deutlich zu machen,dass Gott wirklich der Herr der Kirche ist und darum die Kirche,in der wir leben,in ihrem Sosein sich mit dem Leibe Christi nicht einfach deckt.Damit bewegt sich Calvin in streng biblischen Bahnen".(Gemäss der verfolgten Fragestellung kann das letztere hier nur im formalen Sinne bejaht werden)

3) Bohatec (2) geht in seiner Arbeit von der "Wesenskirche" aus und stellt ihr die "äussere Kirche" gegenüber:"Die durchaus spirituale innerliche Kirche der Erwählten ist die einzig wahre Kirche,die Wesenskirche,während die äussere nur ein blosser Titel ist" (276).Er stützt sich auf CR 69,289:
Ad fontem venire necesse est,nempe quod solus Deus gratuita electione discernat **externam** ecclesiam(quae nihil habet praeter titulum),a vera ecclesia quae perire vel excidere non potest ...
ut millies occupamus locum in ecclesia,hoc tamen nihil prodesse,nisi vere simus populus Dei.-
Andererseits kommt B zu dem Ergebnis:"Die wesenhafte Kirche verwirklicht sich irgendwie in der empirisch geschichtlichen Gemeinschaft" (286).-

halten ist, dass er den Ausdruck "sichtbare Kirche" nicht immer in dem perspektivischen Sinne brauchte, sondern auch in jenem Sinne, der dem Begriff "Kirche-in-der-Welt" zugrunde liegt. Von den Verworfenen, den uneigentlichen Gliedern, sah er in diesem Falle ab. In den Augen der Menschen war deren Dasein ja auch nur insofern relevant, als sie wussten, dass überhaupt solche Glieder vorhanden waren. Ihrem Sinn und Wesen nach erscheint die sichtbare Kirche als Ausdruck der inneren Kirche.

Besondere Bedeutung in dem hier verfolgten Zusammenhang besitzt Calvins Gestaltbegriff der Kirche. Deshalb ist nun der erwähnte Unterschied zwischen der Grundgestalt und der Idealgestalt genauer zu erläutern.

II. Die Idealgestalt der Kirche

Die ideale Gestalt der Kirche bedeutet das, was Calvin im Auge hatte, wenn er darlegte, wie der Aufbau der Kirche geschehen sollte. Sie fand sich in seinem Sinne dart, wo alle Teile der Kirche gesund, d.h. schriftgemäss waren, wo also sowohl die reine Lehre und Gottesverehrung herrschte, als auch die schriftgemässe Sakramentenverwaltung und Kirchenleitung verwirklicht waren. Die folgenden Abschnitte beschäftigen sich nur mit der Kirchenleitung, d.h. mit

---

Auf dieses "irgendwie" einzugehen und C.s Aussagen begrifflich klar zu fassen, ist das hier verfolgte Anliegen.Die von B zitierte Stelle ist eine akzentuierte Aussage Cs,die auf das Entscheidende abhebt, aber die notwendige äussere Seite der Kirche garnicht leugnen will,sie sogar voraussetzt.Vgl. vor allem auch unten den Abschnitt III:"Die Realität der Kirche",sowie oben den Unterabschnitt: "Die Kirche-in-der-Welt".-Im Zusammenhang der Vollmacht der Kirche sagt dann B, die Kirche - gemeint ist die äussere Kirche - sei ein "pneumatischer Organismus",eine "organisch-mystische Persönlichkeit", ein "mystischer Leib",der aber "in der gegenseitigen Mitteilung der Gaben und der Verteilung der Aufgaben in der Predigt des Wortes und der Verwaltung der Sakramente sichtbar wird".(496) Ist damit nun nicht die erste Aussage Bohatecs aufgehoben?

der Vollmacht der Kirche und mit dem Kirchenregiment,[1] mit diesem besonders im Hinblick auf die Verfassung. Es sollen die Prinzipien der idealen äusseren Gestalt der Kirche sichtbar werden und der von der Verfassung her gewonnene Begriff der äusseren Kirche. Calvins Auffassung von der Kirchenleitung erscheint als konsequente Fortführung seiner Auffassung vom Wesen der Kirche. Der geistliche und christologische Charakter der Vollmacht der Kirche und des Kirchenregiments ist unübersehbar.

1) Die Vollmacht der Kirche

Entsprechend dem Wesen der Kirche betonte Calvin, dass Christus die Führung in der Kirche innehabe und diese Herrschgewalt allein durch sein Wort ausübe.[2] Das Wort nannte er deshalb das Szepter Christi.[3] Damit schon ergibt sich, welche Bedeutung der Heilige Geist für die Kirche besass.[4] Christus gebrauchte bei seiner Herrschaft aber auch "den Dienst und gleichsam die vertretungsweise Tätigkeit von Menschen".[5] Die durch das Wort begrenzte, ja durch dieses grundgelegte Gewalt, die dem Menschen oder dem Kirchenamt zukam, oder "die geistliche Vollmacht, die der Kirche eigen ist", umfasste die Lehrgewalt, die Gesetzgebungsgewalt und die Rechtsprechungsgewalt. Die Lehrgewalt bestand in der Auslegung der Glaubenssätze,[6] die die Schrift enthielt.

Was die Gesetzgebungsgewalt angeht, so kam der Kirche hier eine gewisse Freiheit zu, die Calvin möglichst scharf zu bestimmen versuchte. Im Hinblick auf die Materie der Gesetzgebung hob er "sowohl die Verehrung Gottes, als auch die geistliche Regel zum gerechten Leben über jegliche Satzungen der Menschen

---

1) IV,1,1:Quare postulat docendi ratio ut nunc de ecclesia eiusque regimine,ordinibus,potestate, ...tractemus,...
2) IV,3,1:"imperium"
3) Vgl.die Belege bei Bohatec (2) 272
4) etwa CR 69,550:Il domine par sont Esprit et par le moyen de sa parole.
5) IV,3,1
6) IV,8,1

hinaus".[1] Der Grund hierfür lag in der Heilsbedeutung der "Regel der Gottesverehrung". Christus hatte nämlich - was die Bedeutung der kirchlichen Gesetze einschränkte - alles, "was zur vollkommenen Regel für ein gerechtes Leben gehörte", "voll und ganz in seinem Gesetz zusammengefasst, und zwar so, dass er den Menschen nichts übriggelassen hat, was sie etwa zu jener Hauptsumme hinzufügen könnten".[2] Christus war also nicht nur der Lehrmeister der Kirche, sondern auch der einzige Gesetzgeber der Heiligen. Die Auslegung des Gesetzes geschah ebenfalls auf Grund der Lehrgewalt.[3] Den Differenzen zwischen göttlicher und kirchlicher Gesetzgebung bezüglich der Materie und der Heilsbedeutung entsprach nun ein weiterer, ebenfalls wesentlicher Unterschied.

Das Gesetz Christi bezog sich vornehmlich auf den inneren Bereich, auf "die Leitung der Seele", auf die Haltung der Menschen.[4] Allerdings berührte es auch den äusseren Bereich. Gott hatte beispielsweise nicht nur geboten, "unser Herz keusch und von aller Lust rein zu erhalten, sondern...auch alle schandbaren Worte und äussere Üppigkeit verboten".[5] Neben diesen negativen Bestimmungen enthielt das Gesetz Christi auch positive Vorschriften. Der "Heilige Geist" gab auch "äussere Zeichen" an, durch die "die Lauterkeit unserer Busse" deutlich werden sollte.[6] Sie sollten "uns,...,als Mittel dienen..., um uns zu demütigen oder unser Fleisch zu zähmen".[7] Diese Vorschriften waren jedoch allgemeiner Natur, sie waren nicht

---

1) IV,10,5: quum ubique et Dei cultum,et spiritualem iuste vivendi regulam supra quaelibet hominum placita extollat (sc.Paulus).-Vgl.zum folgenden Bohatec (2) 529ff. bes.538. Es musste verschiedentlich über ihn hinausgegangen werden.
2) IV,10,7;vgl.IV,10,8 u. 30;vgl.oben 27
3) IV,8,1; IV,10,5; CR 34,494;vgl.II,8,1
4) Dies ergibt sich aus dem, was C über die Verbindlichkeit der göttlichen und kirchlichen Gesetze sagte;vgl.in diesem Abschnitt unten;vgl.auch 27
5) IV,10,1
6) III,3,16:quamquam aliis locis,postquam immunditiens damnavit in ipso fonte cordis,deinde ad externa testimonia descendit,quia sinceram resipiscentiam commendant.
7) ebd.; CR 34,477

konkret festgelegt. Die "Mitteldinge", auf die sich als solche das Gesetz Christi nicht bezog, setzte Calvin denn auch mit den "äusseren Dingen" gleich.[1] Es kommt damit zum Ausdruck, dass er grossen Wert legte auf den Unterschied zwischen innerem und äusserem Bereich, zwischen dem Bereich der Seele und dem "äusseren Rechtsbereich". Entsprechend stellte er die göttliche und die kirchliche Gesetzgebung einander gegenüber. Die erstere richtete sich auf den inneren Bereich, die zweite auf die äusseren Dinge. Welchen Charakter besass aber die kirchliche Gesetzgebung über die gegebenen negative und formalen Bestimmungen hinaus? In welchem Verhältnis stand sie zur göttlichen Gesetzgebung?

Die Notwendigkeit der menschlichen oder kirchlichen Gesetze ergab sich nach Calvin aus der Natur der menschlichen Gemeinschaft. Diese erforderte eine öffentliche Gewalt, "die in der Lage sein soll, den gemeinsamen Frieden zu fördern und die Eintracht aufrecht zuerhalten". Zum andern bedurfte jedes Handeln eines gewissen Brauches, "den nicht zu verschmähen der öffentlichen Ehrbarkeit und auch geradezu der

---

1) III,19,7;vgl.zu dieser Frage auch II,8,1;vgl. 27f., 356ff. und den ganzen vorliegenden Abschnitt.- C.s Auffassung kommt einer Ethik oder Moral nahe,die das äussere Tun als Frucht der inneren Haltung wertet,konkrete äussere Taten als wesensnotwendig vorzuschreiben aus der Natur der Sache heraus als unmöglich unsieht und deshalb nur allgemeine Maximen anerkennt,sofern es um positive Forderungen oder um Gebote geht. Jegliche Konkretisierung dieser allgemeinen Maximen,die nicht nur die Gesinnung betreffen, sondern auch das aus dieser erwachsende äussere Tun,setzt immer schon eine Anwendung dieser Maximen auf die konkrete Situation voraus.Letztlich ist man damit bei einer Situationsethik,die noch Wesensstrukturen anerkennt.-Negative Bestimmungen können dagegen - im Sinne Calvins und im phaenomenologisch-systematischen Sinne - aus der Natur der Sache ganz bestimmte äussere Handlungen verbieten.-Eine genaue Analyse der Auffassung Calvins und ein genauer Aufweis der aufgestellten Behauptungen würde weit über die hier in Frage stehende Thematik hinausführen.

Menschlichkeit dienlich ist"![1] Kam hierbei die Motivierung der "rechtmässigen Lebensregeln der Kirche" zum Ausdruck, so waren diese in seinem Sinne auch im Blick auf ihren Inhalt von zweifacher Art: "Die einen beziehen sich nämlich auf die Gebräuche und Zeremonien, die anderen auf die Zucht und den Frieden" oder besser: auf die "Ordnung".[2] Bei dieser zweiten Gruppe der kirchlichen Gesetze kann man die Gesetze, die sich auf die äussere Ordnung im engeren Sinne, d. h. auf die Verfassung und die Verwaltung bezogen, von jenen Gesetzen unterscheiden, die die übrige Zucht oder die übrige Ordnung betrafen. Diese darf man einfach als Gesetze im Sinne der Kirchenzucht bezeichnen.[3] Mit der Abschaffung solcher Gesetze wurde nach

---

1) IV,10,27; vgl.auch IV,10,28

2) IV,10,29: Ita omnes Ecclesiasticas constitutiones, quas pro sanctis et salutaribus recipimus,in duo capita referre licet:alterae enim ad ritus et ceremonias,alterae ad disciplinam et pacem respiciunt.- Zur "Ordnung" vgl.IV,10,29 u.30; zusammenfassend und erläuternd vgl.IV,10,30:Ac decori quidem finis est,partim ut dum adhibentur ritus qui venerationem rebus sacris consilient,talibus adminiculis ad pietatem excitemur:partim etiam ut modestia et gravitas quae in omnibus honestis actionibus spectari debet,illic maxime eluceat.In ordine hoc primum est,ut qui praesunt,regulam ac legem bene regendi noverint:plebs vero quae regitur,ad obedientiam Dei rectamque disciplinam assuefiat. Deinde ut bene composito Ecclesiae statu,paci et tranquillitati consulatur.- C.s Terminologie unterscheidet nicht scharf zwischen den Inhalten und den Zielen der Gesetze.Dies gilt besonders für die Begriffe "disciplina" und "ordo". Im Text wird unter beidem das verstanden,was unter dem Aspekt des "Friedens" und der "Eintracht" geregelt werden sollte.Diesen Aspekt nannte C auch und vornehmlich "Ordnung".Für den Inhalt der entsprechenden Satzungen kannte er keinen einheitlichen Begriff.Die Satzungen bezogen sich nach ihm auf die Regelung des äusseren Rahmens des Gottesdienstes und auf alles, was die "disciplina" erhält - "der kirchliche Unterricht,die Kirchenzucht,der Bann,das Fasten und was sonst in dieser Art noch aufzuzählen wäre". (IV,10,29)

3) C selbst behandelt das,was "äussere Ordnung" (Verfassung und Verwaltung" genannt wurde,im Zusammenhang des Kirchenregiments(vgl.Institutio von 1559 und die Supplex exhortatio).Sachlich gehört die "äussere Ordnung" aber hierher.

Calvin die Kirche "von ihren Muskeln losgelöst und gänzlich verunstaltet und zerrüttet."[1] Da die kirchlichen Gesetze also notwendig zu dem äusseren Bestand der Kirche gehörten und diese kraft der ihr anvertrauten Hilfsmittel Heilsnotwendigkeit besass, waren sie in einem mittelbaren Sinne heilsnotwendig.

Diese Folgerung galt freilich nur im Hinblick auf die Existenz und die allgemeine Zielrichtung der kirchlichen Gesetze, nicht aber - höchstens im weiteren Sinne - für die einzelnen Gesetze als solche. Nach Calvin hatte Gott den Inhalt dieser Gesetze "im einzelnen" nicht vorgeschrieben, "weil diese Dinge nicht heilsnotwendig sind und weil sie je nach den Sitten des einzelnen Volkes und der einzelnen Zeit in verschiedener Weise zur Auferbauung der Kirche angewendet werden müssen".[2] Der konkrete Inhalt der einzelnen Gesetze war also bedingt durch die Verschiedenheit der Situation und nicht notwendig zum Heil. Entsprechend aber der beschriebenen Notwendigkeit der Gesetze hatte Gott der Kirche nicht nur die Vollmacht gegeben, Gesetze zu erlassen, sondern er hatte auch "allgemeine Regeln" vorgeschrieben, die den Inhalt dieser Gesetze betrafen.[3] Calvin verstand die kirchliche Gesetzgebung also als die notwendige und gebotene Anwendung der allgemeinen Regeln auf die konkrete Situation. In diesem Sinne sagte er, dass er "nur solche menschlichen Satzungen gutheisse, die auf Gottes Autorität gegründet und deshalb voll und ganz göttlich sind".[4] Die kirchlichen Gesetze waren

---

1) IV,10,27:Huc ergo quae conducunt leges,tantum abest ut damnemus,ut his ablatis,dissolvi suis nervis Ecclesias,totasque deformari ac dissipari contendamus.-CR 47,3565 Brief vom 9.10.1561 an Radziwill,Pfalzgraf von Wilma,Kanzler von Litauen; CR 45,3150;Br.v.Jahre 1559 an die Evang.in Frankr.

2) IV,10,30

3) ebd.

4) ebd.-Bohatec (2) meint dasselbe,wenn er von einem Unterschied von "Dasein" und "Sosein" spricht und neben den "kontingent-menschlichen Formen" den "spiritualen Charakter" hervorhebt:Spiritual seien die allgemeinen Regeln der Schrift,menschlich die verschiedenen Formen. B nennt deshalb die kirchlichen Ordnungen "pneumatisch".Das eigent-

also in einem mittelbaren Sinne göttliche Gesetze.

Aus dem Gesagten versteht sich die verschiedene Verbindlichkeit, die er den göttlichen und menschlichen Gesetzen zuschrieb. Um diesen Unterschied zu erklären, verwies er darauf, dass es unter den Menschen zweierlei Regiment gebe: das geistliche Regiment bezog sich auf den Bereich des Gewissens oder der Seele, das bürgerliche und damit auch das im engeren Sinne kirchliche Regiment auf den "äusseren Rechtsbereich".[1] Da sich das Gewissen "allein auf Gott" richtete, war der Mensch durch die göttlichen Gesetze "stracks verpflichtet, ohne den Blick auf Menschen und ohne Rücksicht auf sie".[2] Die bürgerlichen und damit auch die kirchlichen Gesetze dagegen bezogen sich nicht auf "die Leitung der Seele", die Gott allein zukam. Sie liessen, meinte Calvin, die Gewissen frei und bänden nur das äussere Werk. Die von ihm aufgerissene und stark betonte Spannung zwischen Innerem und Äusserem versuchte er dadurch zu überbrükken, dass er das "allgemeine Gebot", die Autorität der Obrigkeit zu achten, als bindend für das Gewissen ansah. Die einzelnen Gesetze aber banden nach

---

liche Problem ist die Art des Verhältnisses zwischen göttlicher Regel und menschlichem Gesetz. Gibt es verschiedene Arten der Spiritualität? Calvin sagte darüber nichts. Er gebrauchte den Ausdruck "spiritualis" vorwiegend von dem göttlich-inneren Bereich (vgl.Anm.1:geistliches Regiment;vgl. die Bedeutung der "spiritualis libertas",etwa IV, 10,1;vgl.die "spiritualis regula vivendi",etwa Anm.1,42);er gebrauchte ihn nicht zur Bezeichnung der menschlich-kirchlichen Satzungen.In Anm.2, 48 scheint sich aber das "geistliche Regiment" auf alles zu beziehen,was diesem an Aufgaben zukommt,also auch auf die kirchliche Gesetzgebung. Vgl.auch IV,17,32:quia ut spirituale est totum Christi regnum,ita quidquid agit cum sua ecclesia, at rationem saeculi huius minime exigendum est.- Wie immer es nun mit dem genauen Wortgebrauch stehen mag,so ergibt sich aus dem Wesen der Kirche und der kirchlichen Gesetze,dass eine Spannung bestand(d.h.Gemeinsamkeit und Verschiedenheit)zwischen dem geistlich-göttlichen und weltlich-bürgerlichen Bereich,zwischen der Leitung der Seele und der Wahrung der äusseren Ordnung.Da aber das Innere das Äussere durchwaltete,wurde auch dieses geistlich.Vgl. Anm.1,51

1) III,19,15; IV,10,30
2) IV,10,4

ihm "doch das Gewissen nicht an und für sich".[1]

Er scheint hier das Gewissen gleichsam in einem engeren und weiteren Sinn aufgefasst zu haben, um einmal die "Freiheit des Gewissens" den menschlichen Gesetzen gegenüber zu wahren und zum andern die Verpflichtung zu erklären, die einzelnen Gesetze der Obrigkeit zu halten. Die Menschen mussten sie befolgen, und zwar, wie er die Art der Verpflichtung im positiven Sinn formulierte, "mit frommer und gehorsamswilliger Neigung".[2] Jeder sollte "freiwillig seiner Freiheit einen gewissen Zwang" auferlegen, wie er auch sagte.[3] Den terminologischen Unterschied zwischen der Bindung des Gewissens durch das göttliche Gesetz und der Gehorsamspflicht gegenüber der kirchlichen Autorität gab er nicht auf. Es versteht sich aus seinem Ansatz, der hier deutlich zum Ausdruck kommt: wie die Kirchenleitung überhaupt zu den Hilfsmitteln gehörte, so erst recht die kirchliche Gesetzgebung, die die äussere Ordnung zum unmittelbaren Ziel hatte. Die kirchlichen Gesetze sollten die Voraussetzung schaffen, damit sich das geistliche Leben entfalten konnte. Letztlich war nicht die äussere Form der Kirche das Ziel, sondern die Heiligung des Menschen oder besser die Christusgemeinschaft. Alles,

---

1) IV,10,5:Sed nondum expedita est illa difficultas quae ex Pauli verbis nascitur.Nam si principibus obediendum est non poenae tantum,sed conscientiae causa,inde consequi videtur,in conscientiam quoque dominari principum leges.Quod si verum est, idem et de Ecclesiasticis dicendum erit.Respondeo, primum inter genus et speciem hic esse distinguendum.Nam etsi leges singulae conscientiam non attingant,generali tamen praecepto Dei tenemur,quod magistratuum authoritatem nobis commendat.Atque in hoc cardine versatur Pauli disputatio,Magistratus, quoniam a Deo sint ordinati,honore prosequentos esse.Interea minime docet,quae ab illis scribuntur leges,ad interiorem animae gubernationem pertinere:quum ubique et Dei cultum,et spiritualem iuste vivendi regulam supra quaelibet hominem placita extollat.Alterum quoque notatu dignum est (quod tamen ex superioribus pendet)leges humanas,sive a magistratu,sive ab Ecclesia ferantur,tametsi sint observatu necessariae (de probis et iustis loquor) ideo tamen non ligare per se conscientiam,quia tota observandi necessitas ad generalem finem respicit, non autem consistit in rebus praeceptis.-Hier sind alle entscheidenden Punkte genannt.

2) IV,10,15

3) IV,10,32

was unmittelbar mit dieser zusammenhing, kam unmittelbar von Gott, war schlechthin heilsnotwendig und im Gewissen verpflichtend. Die Gläubigen durften die kirchlichen Gesetze jedoch keineswegs gering achten. Ihr Verhältnis zu den göttlichen Gesetzen hinsichtlich ihres Wesens, Inhalts und ihrer Verbindlichkeit ist deutlich.

Das dritte und "bei einem wohlgeordneten Stand der Kirche das wichtigste Stück" der kirchlichen Vollmacht bestand in der Rechtssprechungsgewalt.[1] Nach Calvin bezog sich diese ausschliesslich auf die Sittenzucht und diente zur Bewahrung des "geistlichen Regiments". Sie hinge, betonte er, voll und ganz an den Schlüsseln, die Christus seiner Kirche gegeben habe.[2] Er wies einen zweifachen Sinn der Rechtsprechungsgewalt auf, einmal die Vergebung der Sünden, zum andern die Banngewalt. Im ersten Falle bedeutete ihm die Schlüsselgewalt "einfach die Predigt des Evangeliums". Gemäss seiner Auffassung vom instrumentalen Charakter auch des kirchlichen Lehramts betonte er, dass Christus diese Vollmacht im eigentlichen Sinne...nicht Menschen gegeben habe, sondern seinem Worte.[3]

Die Banngewalt, die der Kirche zukam, geschah auch "durch das Wort Gottes".[4] Sie bestand in Ermahnungen und Strafen gegenüber Menschen, die das Gesetz Christi übertreten oder sich in Glaubensfragen verfehlt hatten.[5] Calvin sagte, dass der Spruch der Kirche allein auf Grund des Gesetzes Gottes gefasst werde und deshalb nicht im Widerspruch zum Urteil Gottes stehen könne.[6] Entsprechend seiner Auffassung von der

---

1) IV,11,1
2) ebd.:Quemadmodum enim nulla urbs nullusve pagus sine magistratu et politia stare potest:sic Ecclesia Dei.. sua quadam spirituali politia indiget...Iste igitur iurisdictionis potestas nihil aliud erit in summa quam ordo comparatus ad spiritualis politiae conversationem. Vgl. Anm.4, 45
3) ebd. 4) IV,11,2 5) IV,11,3;III,11,15
6) IV,11,2:Habent enim verbum Dei,quo perversos damnent: habent verbum,quo resipiscentes in gratiam recipiant.Errare autem non possunt,nec a Dei iudicio dissentire;quia nonnisi ex Lege Dei iudicant,quae non incerta est aut terrena opinio,sed sancta Dei voluntas et caeleste oraculum.

Erkennbarkeit der Verdammten wies er darauf hin, dass die Kirche nicht die Person zu Tode verdamme, sondern nur urteile, "welcher Art eines jeglichen Werke sind". Die Menschen, die die höchste kirchliche Strafe, der Ausschluss aus der kirchlichen Gemeinschaft, getroffen hatte, waren nach ihm jedoch "von Christus abgeschnitten", " - aber nur für so lange Zeit als sie in ihrer Abspaltung verharren". Nahm er hier, so darf man fragen, die Möglichkeit eines bedingten, zeitlich beschränkten Rückschlusses vom äusseren Werk auf das Getrenntsein von Christus an? Diese Frage darf man bejahen. Ein Rückschluss auf die nichtvollzogene Wiedergeburt besagte nicht notwendig auch einen Rückschluss auf die Verwerfung.[1] Jedenfalls aber mass er der

---

1) IV,2,9:Non ergo nostrum est,tales,qui ab ecclesia sunt expulsi expungere ex electorum numero,aut desperare quasi iam perditos.Alienos quidem ab ecclesia iudicare fas est,et proinde a Christo:sed pro eo tempore quo in divortio manent.Quod sic tum quoque maiorem pervicaciae quam humanitatis speciem praeferunt,eos tamen iudicio Domini commendemus,meliora de iis in posterum sperantes quam videmus in praesens,nec propterea desinamus pro iis Deum precari.Et ut verbo uno complector,non personam ipsam, quae in manu atque arbitrio Dei solius est,in mortem addicamus,sed tantum qualia sint cuiusque opera aestimemus ex lege Domini.Quam regulam dum sequimur, stamus potius divino iudicio quam nostrum proferimus.Plus licentiae ne nobis in iudicando arrogemus, nisi volumus Dei virtutem limitare,ac misericordiae eius legem dicere:cui quoties visum est,pessimi in optimos mutantur,alieni inseruntur,extranei cooptantur in ecclesiam.Idque Dominus agit ut sic quae nisi coerceatur,sibi iudicandi ius supra quam decet usurpare audet.- IV,12,5:Nam quum ipsa(sc.ecclesia)Christi sit corpus,eiusmodi foetidis et putridis membris inquinari non potest,quin aliqua ignominia in caput recidat.-Vgl.auch IV,12,10.-Wie ist das Ausgeschlossensein aus der Kirche und das Abgeschnittensein von Christus zu verstehen? Es gibt zwei Möglichkeiten: 1.Es gilt an sich,nicht nur in den Augen der Menschen;es bezieht sich auf das Sein des Menschen;auf seine Nicht - Heiligung und auf seine Nicht - Christusgemeinschaft;es bezieht sich aber nicht auf seine Verwerfung und Verdammnis. 2.Es gilt nur in den Augen der Menschen;es bezieht sich nicht nur nicht auf die Verdammnis,sondern auch nicht auf den hic et nunc vorliegenden Zustand des Menschen. Es bleibt also offen,ob die Berufung oder die Heiligung schon erfolgte.-Die erste Lösung erscheint mög-

kirchlichen Rechtsprechung und damit der äusseren Kirche eine grosse Bedeutung zu. Auch hier versuchte er die Spannung von Innerem und Äusserem zu überbrücken, aber wie bei der Gesetzgebungsgewalt erreichte er keine begriffliche Klarheit.

Die Banngewalt verstand er ausschliesslich als geistliche Rechtsprechung. Die Kirche besass nach ihm kein Schwertrecht: "Die Kirche...hat keine Befahlsgewalt, um einen Zwang auszuüben, sie hat keinen Kerker und auch keine anderen Strafen, wie sie gewöhnlich von der Obrigkeit verhängt werden". Die Kirche, fuhr er fort, wünsche garnicht, dass jemand, der sich vergangen hat, wider Willen bestraft werde. Kirchliche und weltliche Gewalt sollten sich ergänzen, die Obrigkeit danach trachten, einen guten Stand der Kirche zu erlangen, sie sollte "mit Strafe und Zwangsübung die Kirche von den Ärgernissen reinigen", die Kirche aber sollte sorgen, "dass nicht so viele Leute sündigen".[1)]

Die Frage bleibt, wer über jene Fälle urteilte, die die kirchlichen Rechtssatzungen betrafen. Calvin hatte nichts dagegen einzuwenden, dass die kirchlichen Gerichte diese Fragen entschieden.[2)] Allerdings

---

lich wegen des Unterschiedes zwischen Erwählung und Heiligung.C wendete sich ausserdem ausdrücklich nur gegen das Verdammungsurteil.Er gebrauchte ferner immerhin mit Betonung den Ausdruck"Leib Christi". Man könnte für die vorliegende Frage auch die Begründung untersuchen,mit der er dem christlichen Staat das Recht zuerkannte,bei entsprechenden Verfehlungen Todesurteile zu fällen und zu vollstrecken.

1) IV,11,3; IV,11,16

2) Nachdem C gezeigt hat,dass der Klerus sich in der Alten Kirche nicht dem weltlichen Gericht entzog: "Ecclesiasticae quidem causae ad episcopale iudicium referebantur.Quemadmodum si quis clericus nihil in leges deliquisset,canonibus tantum reus agebatur, non citatur ad commune tribunal,sed episcopum habebat in ea causa iudicem.Similiter,si fidei quaestio agitabatur,aut quae ad ecclesiam proprie pertineret, cognitio deferebatur ecclesiae".(IV,11,15) - Was "proprie" zur Kirche gehört,sind neben falschen Glaubenslehren vor allem auch Verfehlungen gegen das Gesetz Christi.Die kirchlichen Rechtsfragen,Verfehlungen gegen die Kirchengesetze,können vor das kirchliche Gericht gezogen werden,müssen es aber nicht.Dass dem Staat weitgehende Befugnisse zuste-

ist zu sagen, dass in diesen Fällen nicht mehr von einer göttlichen Rechtsprechung die Rede sein konnte oder von einer - wenn man es so ausdrücken will - rein geistlichen Rechtsprechung. Gemeint ist die erwähnte Rechtsprechung, die allein und unmittelbar auf Grund des Gesetzes Christi geschah, sich also auf Handlungen bezog, die das Gesetz Christi untersagte. Entsprechend dem Verhältnis von allgemeiner göttlicher Regel und kirchlichem Gesetz bestand nun aber auch ein enger Bezug zwischen göttlicher und kirchlicher Rechtsprechung, ein Bezug, der je nachdem verschieden stark sein konnte. Vor allem die Zeremonialgesetze und die Gesetze im Sinne der Kirchenzucht konnten mit der Gottesverehrung und der geistlichen Lebensregel in enge Verbindung treten, insofern sie deren Konkretisierungen darstellen konnten. Es legt sich nahe, dass in solchen Fällen, die man gleichsam spezifisch-kirchlich nennen darf, das kirchliche Gericht im Sinne Calvins in erster Linie zuständig zu sein hatte. Die hier aufgewiesene Problematik griff er im theoretischen Sinne garnicht auf, und sie braucht deshalb hier nicht weiter verfolgt zu werden.[1)]

---

hen,ergibt sich aus C.s Ansicht vom Verhältnis zwischen Staat und Kirche.Vgl.hierzu Bohatec (2).Eine umfassende Untersuchung über C.s praktisches Verhalten könnte die Frage genauer beantworten.

1) Vgl.vor allem auch Anm.4,45.-Es ist die Überlegung zu beachten,ob das,was im Gesetz Christi etwa als "schandbar"verboten war,einer situationsbedingten Interpretation bedurfte(wie es sich aus C.sBemerkungen nahelegen könnte),und ob eine solche Interpretation und eine darauf beruhende Rechtsprechung göttliche oder kirchlich-menschliche Rechtsprechung darstellte.-C bejahte es,dass alle vom Abendmahlsempfang ausgeschlossen wurden,die sich nicht zuvor der Einzelanmeldung beim Seelsorger unterzogen.Ein entsprechendes kirchliches Gesetz bestand in Strassburg (CR 39,31).-Das Urteil über einen solchen Ausschluss war in seinem Sinne in ersterLinie Sache des kirchlichen Gerichtes.Die Frage ist,ob ein solcher Fall in seinem Sinne zu dem zählte,was"proprie"zur Kirche gehörte(vgl.Anm.2,50).-Der Unterschied zwischen den hier erwähnten Beispielen ist deutlich,ebenso der Unterschied etwa zu der Regelung des Einkommens eines Amtsträgers.-Diese Fragen sind hier deshalb nur angedeutet,weil sie für C.sKritik des Papsttums nicht unmittelbar wichtig werden,höchstens für eine Antikritik oder für eine Klärung des Gegensatzes.-Im übrigen ist zu beachten,dass für C Staat und Kirche

Bei der Rechtsprechungsgewalt, wie ja auch bei der Lehrgewalt und der Gesetzgebungsgewalt, legte Calvin also das Gewicht auf die "geistliche Vollmacht", die der Kirche, d.h. der äusseren Kirche, zu kam. Wer diese Vollmacht nun im einzelnen und konkreten ausüben sollte, zeigen seine Aussagen über das Kirchenregiment.

2) Das Kirchenregiment

Das Kirchenregiment bestand im Sinne Calvins in der Ausübung der Aufgaben, die dem Kirchenamt zukamen und die auf Grund von dessen Vollmacht ausgeübt werden sollten. In der Schrift sah Calvin nicht nur verschiedene Aufgaben, sondern auch verschiedene Ämter und damit die grundsätzliche Form der Verfassung der Kirche vorgeschrieben.[1)]

Den Hirten wies er sowohl den Dienst am Wort zu, d.h. die Auslegung des Wortes, dessen Predigt, die Sakramentenverwaltung, den ersten Teil der Rechtsprechung, als auch die gesamte Gesetzgebung und Rechtsprechung.[2)] Sie hatten also an allen Aufgaben teil und damit auch an der gesamten Vollmacht. Den Lehrern kam dagegen nur die Auslegung der Schrift zu.[3)] Da er die Ämter von ihren Aufgaben her verstand und sie durch diese konstituiert sah, ergibt sich, dass im Gegensatz zum Hirtenamt das Amt der Lehrer nicht notwendig ein eigenständiges Kirchenamt darzustellen brauch-

---

deshalb ineinander übergehen konnten, weil die Ältesten (vgl. den folgenden Abschnitt) auch Vertreter des Staates sein konnten. - Bohatec (2) geht auf diese Frage nicht ein. Bei seiner Auseinandersetzung mit Sohm, der die Zuchtgewalt der Kirche als rechtlich-weltliche Gewalt bezeichnete (542), betont er die Schlüsselgewalt als Wortgewalt und deshalb als geistliche Gewalt (546). Eine Differenzierung der kirchlichen Gesetze könnte den Unterschied zwischen B und Sohm klären helfen.

1) Von den Diakonen wird hier abgesehen. Sie hatten ein von den Hirten abgeleitetes Amt und kamen für die Verfassung der Kirche nicht unmittelbar in Frage. - Bohatec (2) 422: "commune ministerium" wurde vor allem für die pastorale Tätigkeit gebraucht; "officium" umfasste auch das Amt der Doktoren, der Ältesten und der Diakone.
2) IV, 3, 4
3) ebd.

te. Seine Aufgabe war ja von den Aufgaben des Hirten umgriffen.[1] Ein beschränktes Amt besassen auch die Ältesten. Sie sollten mit den Hirten zusammen einen Rat bilden, der für die Zucht sorgte, d.h. die entsprechenden Gesetze erliess und den zweiten Teil der Rechtsprechung wahrnahm. Die "bleibende Dauer" und damit die Eigenständigkeit dieses Amtes ergab sich Calvin nicht daraus, dass es schon "von Anbeginn an" Bestand hatte, sondern vielmehr aus der Erfahrung.[2]

Die beiden genannten eigenständigen Ämter und der genannte Rat[3] gründeten in der Schrift, waren von bleibender Dauer und notwendig für die Kirche. Die Notwendigkeit ergab sich aus der Bedeutung des Dienstes der Menschen für die "Auferbauung" der Kirche.[4] Dieser Dienst bedeutete "das wichtigste Band, durch

---

1) Vgl.bes.IV,4,1:Hirten und Lehrer bilden eine Gruppe.
2) IV,3,8:Gubernatores fuisse existimo seniores e plebe delectos,qui censurae morum et exercendae disciplinae una cum episcopis praeessent.Habuit igitur ab initio unaquaeque ecclesia suum senatum,conscriptum ex viris piis,gravibus et sanctis,penes quem erat illa,de qua postea loquemur,iurisdictio in corrigendis vitiis.Porro eiusmodi ordinem non unius saeculi fuisse experientia ipsa declarat.Est igitur et hoc gubernationis munus saeculis omnibus necessarium. (Episcopi=Hirten hier;vgl.auch IV,11,6). Auch aus dem, was C über die Ältesten in der Alten Kirche sagte, ergibt sich, dass er ihr Amt als eigenständiges Amt ansah.Vgl.das 2.Kap.I,1.-Als Aufgabe der Ältesten erscheint vor allem die Rechtsprechung (disciplinam exercere,correctiones,censurae morum, iurisdictio:IV,4,1;IV,11,6;IV,11,1;vgl.Kap.2,I,1) aber C meinte fraglos auch die Aufgabe der Gesetzgebung.Dies ist gemeint im Sinne einer auf Grund der Schrift notwendig geforderten Zuordnung.Der Blick auf die Genfer Verfassung und auf die übrigen von Calvin gebilligten Verfassungen sollte auch hier weiterführen.Vgl.etwa die Ordnung der protestantischen Kirchen in Frankreich auf der 1.Nationalsynode vom Jahre 1558 (Nürnberger 63-70). Für C.s Kritik hat diese Frage nur mittelbare Bedeutung.-Bohatec (2) sieht "die Teilnahme der Mitglieder der staatlichen Obrigkeit an der Leitung derKirche mit der ratio begründet" (443).Dies gilt streng genommen nur für die Begründung der Eigenständigkeit und der Dauer dieses Amtes.
3) IV,3,4 u.8
4) aedificatio;vgl.Bohatecs (2) Interpretation des Organismusgedankens. (515).

das die Gläubigen in einem Leibe zusammengehalten werden".[1] Die Amtsträger stellten ja Werkzeuge Gottes dar, die Mittler zwischen Christus und den Gläubigen. Ihnen kam die Sorge für den mystischen Leib Christi zu. Galt dies alles auch für die Ältesten, was sich aus der Bedeutung der Kirchenzucht versteht, so vor allem für die Hirten, die ja nicht nur alle Aufgaben zu vollziehen hatten, sondern denen auch und vor allem der "Dienst am Wort" oblag, Predigt und Sakramentenverwaltung, die die entscheidenden Aufgaben darstellten. "Weder das Licht und die Wärme der Sonne, noch auch Speis und Trank" waren "zur Ernährung und Erhaltung des gegenwärtigen Lebens so notwendig wie das Amt der ... Hirten zur Bewahrung der Kirche auf Erden".[2] Der Bedeutung ihres Amtes wegen besassen die Hirten und auch die Ältesten hohe Autorität.

Der inneren und äusseren Seite der Kirche entsprach Calvins rechtlich-statische und spirituell-dynamische Amtsauffassung. Er betonte, dass die Amtsträger rechtmässig gewählt werden müssten, wobei er ein Zusammenwirken der Hirten und Ältesten mit dem Volke für notwendig erachtete. Wenigstens forderte er die Zustimmung des Volkes.[3] Zum andern aber verwies er darauf, dass die Amtsträger auch ihrer Berufung entsprechen mussten. Er meinte damit nicht nur die persönliche Befähigung zum Amt, sondern auch und vor allem, dass die Amtsträger "die ihnen übertragenen Aufgaben anfassen und ausführen".[4] Wiederum unterstrich er diese Forderung besonders bezüglich des Hirtenamtes. Es sei, meinte er, nicht etwa eine müssige Würde. Es war ein "heiliges und bleibendes Gesetz", dass die Amtsträger ihre Aufgaben oder ihre Amtsverpflichtung erfüllten. Daraus ergab sich, "dass diejenigen, die diese beiden Aufgaben vernachlässigen, sich zu Unrecht als Träger des Amtes der Apostel ausgeben".[5] Für Calvin bestand also das Amt gleichsam im Vollzug selbst der Amtsaufgaben.

---

1) IV,3,2
2) ebd.IV,1,5 u.11;IV,8,12
3) IV,3,10 u.12;vgl.Bohatec (2)471ff.bes.481; vgl.auch 495ff.die Auseinandersetzung mit Rieker.
4) IV,3,10
5) IV,3,6

Aus der Verbindung des rechtlich-statischen und des dynamisch-spirituellen Momentes in seiner Amtsauffassung erwuchs nun die Möglichkeit einer Spannung. Gemeint ist hier nicht die Spannung zwischen der inneren Berufung durch Gott und der äusseren Berufung durch die Menschen, die nach ihm bestehen konnte und die sich aus seinem Menschenbild versteht.[1] Gemeint ist vielmehr die Möglichkeit, dass ein im rechtlichen Sinne rechtmässiger Amtsträger auf Grund des spirituell-dynamischen Wesens des Amtes nicht rechtmässig zu sein brauchte. Er konnte seine Aufgaben ja vernachlässigen. Calvin arbeitete diese Spannung im theoretischen und systematischen Sinne nicht heraus. Es lässt sich aber sagen, dass ähnlich wie beim Verhältnis zwischen kirchlicher und göttlicher Gesetzgebung das, was Sinn und Ziel war, gegenüber dem, was nur ein Mittel hierzu darstellte, hervorragte und entscheidend war. Die rechtliche Ordnung hatte den Zweck, den Vollzug der beiden Amtsaufgaben zu ermöglichen. Der Primat der spirituell-dynamischen Seite ergibt sich schon aus ihrer Betonung. Er kommt auch darin zum Ausdruck, dass Calvin Ämter kannte, die nicht rechtlich fixiert zu sein brauchten.[2] Diese ausserordentlichen Ämter und diese Spannung gehören aber nicht zu der Frage nach der Idealgestalt der Kirche. Die dynamisch-spirituelle Seite des Kirchenamtes ist aber bei der Frage nach der Verfassung der Kirche wenigstens im Auge zu behalten.

Über die nähere Form der Berufung, über die genaue Zahl der Amtsträger, über die konkrete Gestalt des Rates und über das konkrete Verhältnis zum Staat schrieb die Schrift nach Calvins Verständnis über das schon Gesagte hinaus nichts weiter vor.[3] Die Schrift

---

1) IV,3,11
2) IV,3,5ff.(Apostel und Evangelisten)
3) Vgl.bes.IV,3,5;vgl.Niesel (1) 199ff.;dass zu den Aufgaben der kirchlichen Gesetzgebung auch die Ordnung der Verfassung gehörte,ergibt sich unmittelbar aus C.s Auffassung vom Wesen der kirchlichen Gesetze und wurde von ihm ausdrücklich im Zusammenhang der Alten Kirche gesagt(vgl.2.Kap.II,1).Wie im letzten Abschnitt (Anm.2,44)gesagt wurde,unterschied er nicht zwischen "Ordnung" und "Zucht".

bot also nur die Prinzipien des äusseren Aufbaus der Kirche. Auf welche Weise diese konkrete Festlegung erfolgen konnte und musste, versteht sich aus dem, was Calvin über die kirchlichen Gesetze sagte. Die weiterführende Gestaltung der Kirchenleitung geschah auf Grund der Notwendigkeit einer äusseren Ordnung in der Kirche. Sie musste je und je nach den bestehenden Verhältnissen kraft der kirchlichen Gesetzgebungsgewalt bestimmt werden. Dasselbe galt für das Verhältnis der Kirche zum Staat.

Aus den genannten Verfassungsprinzipien ergibt sich, dass die Kirche-in-der-Welt im Hinblick auf ihre äussere Gestalt, die eine rechtliche Ordnung einschloss und damit auch institutionelle Kirche oder Rechtskirche war, nicht eine einzige zu sein brauchte, sondern sich in eine Vielzahl von einzelnen, institutionell verfassten Kirchen verwirklichen konnte. Denn wo immer die geistlichen Ämter bestanden oder genauer, wo immer die beiden entscheidenden Amtsaufgaben vollzogen wurden, verwirklichte sich die Kirche. Dies aber konnte an verschiedenen, zeitlich und räumlich getrennten Orten geschehen. Calvin wünschte in einer solchen Einzelkirche das Vorhandensein mehrerer Hirten. Die Versammlung dieser Hirten hatte nach ihm die Auslegung der Glaubenssätze und des Gesetzes Christi oder die Aufstellung der Glaubens- und Sittenlehre der jeweiligen Kirche vorzunehmen und für die Gesetze zu sorgen. Zumindest eine Idealgestalt der Einzelkirche musste eine solche Versammlung besitzen, die einen zweiten Rat darstellte.[1)]

---

1) Sofern C von einer Kirche sprach, die rechtlich mit anderen Kirchen nicht oder in sehr geringem Masse verbunden war, setzte er gewöhnlich mehrere Hirten voraus. Vgl. die Briefe, etwa: CR 38,93 (Brief vom 21.2.1538 an Bullinger); CR 39,582 (Brief vom 8.11. 1544 an die Pfarrer in Neuchâtel); CR 43,1999 (Brief vom 27.12.1554 an Pfarrer Kaspar Lyser in Nürtingen); (immer im Zusammenhang der Sittenzensur oder des Standesgerichtes der Pfarrer); vgl. auch 2. Kap. I,1; vgl. auch die systematischen Ausführungen in der Institutio von 1559 (IV,3,1): C sprach hier immer von den Hirten; er verwendete den Plural, was allerdings für sich genommen nicht viel besagen würde.

Wenn Calvin von der in vollem Sinne geordneten Kirche sprach, hatte er die Einzelkirche im Auge. Häufig verwendete er den Plural und sprach von "Kirchen". Die "Kirche in den Augen der Menschen" bezeichnete er als "Gesamtkirche", unter der "die einzelnen Kirchen" zusammengefasst waren, "die über Städte und Dörfer nach den Erfordernissen menschlicher Notdurft verteilt sind und zwar so, dass jede einzelne Kirche mit vollem Recht den Namen und die Autorität der Kirche innehat".[1] Die einzelnen Kirchen waren deshalb in ihrem Sein nur geeint, insofern ein Teil ihrer Glieder zur unsichtbaren Kirche gehörte, seinsmässig in den Augen der Menschen waren sie geeint, insofern alle Glieder zur sichtbaren Kirche zählten.

Die Begriffe "sichtbare Kirche" und "Kirche-in-der-Welt" stellen also Individualbegriffe dar, insofern sie auf eine einzige reale Gemeinschaft hinweisen. Sie abstrahieren von der konkreten Form der Gemeinschaft. Beide Begriffe darf man allerdings auch als Allgemeinbegriffe verstehen. Alle Begriffe aber, die sich auf die Gestalt der Kirche beziehen, sind Allgemeinbegriffe. Der Begriff nämlich, der die abstrakte äussere Gestalt der Kirche betrifft, und ebenso jener, der auch das gestaltende Prinzip aussagt, waren im Sinne Calvins in jeder einzelnen Kirche verwirklicht. Unter dieser Rücksicht bestand zwischen den einzelnen Kirchen Gleichheit, aber keine reale, sondern nur eine logische Einheit. Bezüglich der konkreten äusseren Gestalt der Kirchen konnte es sich allerdings nicht um eine Gleichheit schlechthin handeln, sondern nur um eine Ähnlichkeit, d.h. um eine partielle Gleichheit. Die Situationen waren ja nie völlig gleich.

---

1) IV,1,9:Sed ut summam huius rei liquido teneamus, his veluti gradibus progrediendum est:Ecclesiam universalem,esse collectam ex quibuscunque gentibus multitudinem,quae intervallis locorum dissita et dispersa,in una tamen divinae doctrinae veritatem consentit,et eiusdem religionis vinculo colligata est.Sub hac ita comprehendi singulas Ecclesias,quae oppidatim et vicatim pro necessitatis humanae ratione dispositae sunt,ut unaquaeque nomen et authoritatem Ecclesiae iure obtineat.

In verschiedener Weise konnten nun die instutionellen Einzelkirchen miteinander in Beziehung treten. Die innere Möglichkeit hierfür weist der abstrakte Gestaltbegriff der Kirche auf, näherhin die Prinzipien, die für die Kirchenleitung Geltung besassen. Eine gewisse innere Notwendigkeit und der Antrieb hierfür ergab sich aus dem Wesen der Kirche: die eine Gemeinschaft der Heiligen-in-der-Welt konnte und sollte auch im äusseren Bereich ihren Ausdruck finden. Gemäss Calvins Begriff der äusseren Kirche heisst dies, dass die institutionellen Einzelkirchen miteinander in Verbindung treten sollten. Auf das Verhältnis von Einzelkirchen und Gesamtkirche ging Calvin im systematisch-theoretischen Sinne freilich garnicht genauer ein. Er erwähnte den Zusammenschluss der Einzelkirchen vor allem in Äusserungen zu kirchenpolitischen Fragen und in seinen Hinweisen auf die Alte Kirche.

Die Gemeinsamkeit des Strebens und des Zieles sollte nach ihm die einzelnen Kirchen zu freundschaftlichem Zusammenwirken führen. Das Band der Liebe sollte nicht nur die Glieder der einzelnen Gemeinden umschlingen, sondern auch die Gemeinden selbst.[1] Diese Einheit in der Liebe konnte sich vor allem im gleichen Bekenntnis äussern, genauer in der Anerkennung einer dogmatischen Formel durch die verschiedenen Gemeinden. In diesem Sinne darf man seine protestantische Unionspolitik verstehen.[2] Die Verbindung der einzelnen Kirchen konnte schliesslich auch zu einer rechtlichen Ordnung führen, die gemäss Calvins Kirchenbegriff förderalistisch sein musste, innerhalb dieses Rahmens aber die verschiedensten Stufen einnehmen konnte. Calvins Bejahung und Deutung der Alten Kirche mit ihrer Episkopal-Verfassung, ihrem Erzbischöfen und Patriarchen und den Synoden und Konzi-

---

1) Vgl. CR 42,1619,Brief Ende April 1552 an Bischof Thomas Cranmer in Canterbury;CR 46,3222,Brief vom 30.Juni 1560 an die Brüder-Unität in Böhmen; vgl.auch Anm.2

2) Vgl.Nijenhuis 97ff.(Bullinger) 112ff.(Consensus Tigurinus) 141ff.(Lutheraner);vgl.auch 301ff. ("De waarheidsvraag primair")

lien zeigt dies deutlich;[1] ebenso die von ihm anerkannte Organisation der französischen Gemeinden.[2]

Wenn von der idealen äusseren Gestalt gesprochen wird oder von der idealen Verfassung im speziellen, so ist dies also einmal zu beziehen auf die Einzelkirche, zum andern auf die Gesamtkirche. In keinem Falle aber war die volle Idealgestalt der Kirche realisierbar.

III. Die Realität der Kirche

Als reale Grösse war die Kirche nach Calvin immer schon gefährdet durch das Wirken des Satans (1). Aus dieser Gefährdung erwächst die Frage nach den verschiedenen möglichen Formen ihrer realen Gestalt (2,3). Es bleibt schliesslich die Frage, in welcher Weise sich die Heiligen diesen Formen gegenüber zu verhalten hatten (4).

1) Die Gefährdung der Kirche

Die Gefährdung der Kirche ergab sich im Sinne Calvins aus dem grundsätzlichen Kampf des Satans gegen Gott. Der Widersacher Gottes und Christi stellte auch den Widersacher der Heiligen und der Kirche dar, ihren "gefährlichsten Feind".[3] Sein Ziel war nichts anderes als die Zerstörung der Kirche. Seit Christus die Kirche gegründet hatte, tobte der Kampf des Satans gegen die Kirche. Dieser Kampf sollte währen

---

1) Vgl.2.Kap.I,1.-C.warnte natürlich auch vor einer erzwungenen Vereinheitlichung: CR 50,164: ...deterrima est pestis,quum morem ecclesiae unius volumus pro universali lege valere.-CR 49,533: atque haec generalis est doctrina:nulla enim ecclesia sibi privatim addicta esse debet,aliis neglectis...quaeritur an,ut quaeque ecclesia ordine aliam praecessit,ita obligare etiam possit suis institutionibus...absit pervicacia,absit fastus ac contemptus aliorum:adsit e converso studium aedificationis,adsit moderatio et prudentia: et tunc in rituum varietate nihil erit reprehensione dignum.
2) Vgl.etwa Nürnberger 63-70
3) I,14,13

bis zum Ende der Zeit.[1] Diese Dialektik erscheint also als Struktur der Heilsgeschichte, damit der Geschichte der Kirche und der Geschichte überhaupt.

Den Dualismus von Heiligen und Verworfenen, von Sünde und Gnade, darf man als Ausdruck dieser Dialektik verstehen. Hinter allem sündhaftem Tun der Menschen stand ja der Satan, "aller Bosheit und Ungerechtigkeit Urheber, Rädelsführer und Meister".[2] Es gebe eine Herrschaft der Bosheit, meinte Calvin, die sich dem Reich der Gerechtigkeit entgegensetze. In Parallele zur unsichtbaren Kirche Christi sprach er geradezu von einer Kirche des Satans: "Denn wie die Kirche und die Schar der Heiligen Christus zum Haupte hat, so wird uns auch die Rotte der Gottlosen und die Gottlosigkeit selbst mit ihrem Fürsten vor die Augen gestellt, der dort die oberste Herrschaft führt".[3] Gemäss seinem letzten Ziel suchte der Satan mittels seiner Anhänger die Kirche vornehmlich unmittelbar in ihrem Wesenskern zu treffen. Mit seinen Helfern versuchte er immer wieder, die reine Lehre zu zerstören, um damit Gottes Gnade zunichte zu machen und die Einheit der Kirche aufzuspalten.[4] Die Mittel aber, die der Satan verwendete, um sein Ziel zu erreichen, waren von der verschiedensten Art.[5]

Calvins biblische Lehre vom Antichristen oder seine betreffenden geschichtstheologischen Prinzipien zeigen auf grundsätzliche Weise, dass und wie sich nach ihm der Kampf zwischen Satan und Christus

---

1) Das ergibt sich schon aus C.s Menschenbild; Bemerkungen finden sich immer wieder in seinen Briefen; vgl. Berger 135ff. und 140ff.
2) I,14,15
3) I,14,14: Quod autem singulari numero saepe unus Satan vel Diabolus proponitur, in eo denotatur principatus ille iniquitatis, qui adversatur regno iustitiae. Quemadmodum enim Ecclesia et sanctorum societas Christum habet caput: ita impiorum factio, et ipsa impietas cum suo principe nobis depingitur, qui summum imperium illic obtineat. Qua ratione dictum est illud. Ite maledicti in ihnem aeternum, qui praeparatur est Diabolo et angelis eius.
4) Vgl. unter den zahllosen Stellen etwa IV,1,9; CR 47, 3435; CR 46,3232; vgl. auch Anm. 1.
5) C führte alles überhaupt, was der Entfaltung der in seinem Sinne wahren Kirche entgegenstand, auf das Wirken des Satans zurück.

im Raum der Kirche selbst vollziehen und seine grosse Zuspitzung erfahren sollte. Andererseits stellten diese Prinzipien die Maßstäbe dar für seine geschichtstheologische Beurteilung der empirischen Kirchengeschichte.[1)]

Nach seinem Schriftverständnis sollte die "Herrschaft" des "Antichristen" in "Großsprechereien und Gotteslästerungen" bestehen.[2)] Die Schrift nannte den Antichristen "Widersacher" und brachte zum Ausdruck "dass er sich die Rechte Gottes anmassen wird".[3)] Der Antichrist "werde im Tempel Gottes seinen Sitz nehmen".[4)] Calvin folgerte: "Sein Reich steht dem Reich Christi direkt entgegen".[5)] Er erkannte, "dass dies Reich des Antichristen eine Tyrannei ist, die sich mehr gegen die Seelen als gegen die Leiber richtet, eine Tyrannei, die sich wider Christi geistliches Reich erhebt";[6)] der Antichrist täuschte die Menschen durch unfromme Lehren und wende sich gegen die ganze Religion und die ganze Gottesverehrung.[7)] Sein Reich sollte aber derart sein, "dass es weder Christi noch der Kirche Namen abschafft, sondern vielmehr Christus als Vorwand missbraucht und sich unter dem Namen "Kirche" wie hinter einer Maske versteckt".[8)] Diese Auffas-

---

1) IV,7,25 u. CR 80,193ff.(2.Thess)bringen alle wesentlichen Elemente.C stützte sich vor allem auf den zweiten Thessalonicherbrief(IV,7,25;CR 80,193ff.), auf Matthäus 24 (CR 73,652ff.),auf den ersten Johannesbrief (CR 83,321ff.).Vgl.auch Berger,der aber das Schriftverständnis von der darauf beruhenden Interpretation geschichtlicher Ereignisse nicht klar genug trennt(73-79).Im Text geht es um den Begriff des Antichristen,der bei C.s Deutung der Kirchengeschichte vorausgesetzt ist.-Preuss(207)gibt als Kardinal stellen Daniel 11 und den zweiten Thessalonicher an.

2) IV,7,25:Spiritus...ostendit regnum eius in magniloquentia et Dei blasphemiis situm fore.

3) CR 80,198:...voluit Paulus,Antichristum sibi raptorum quae unius Dei propria sunt...

4) IV,7,25; CR 80,197 u.199

5) CR 80,198

6) IV,7,25:Hinc colligimus tyrannidem esse in animas magis quam in corpora:quae adversus spirituale Christi regnum erigatur.

7) CR 80,198

8) IV,7,25:Deinde talem esse quae nec Christi nec Ecclesiae nomen aboleat;sed potius Christi praetextu abutatur,et sub Ecclesiae titulo velut larva delitescat.

sungen machen den Namen des Antichristen verständlicher: er ist das Gegenbild Christi.

Schon in der Urkirche hatte nach Calvins Schriftverständnis "der Antichrist insgeheim das Werk der Bosheit zu wirken" begonnen. "Alle Ketzereien und Sekten, die seit Anbeginn bestanden haben," zählten zum Reich des Antichristen. Dieses sollte schliesslich "öffentlich werden". Der Antichrist sollte in den "offenen Besitz der Tyrannei" kommen und den "Sitz der Abscheulichkeit" aufrichten, was in zeitlichem und kausalem Bezug stehen sollte zu einem "gewissen allgemeinen Verfall der sichtbaren Kirche". Calvin wies schliesslich darauf hin, dass das Reich des Antichristen "weder durch einen einzelnen Menschen aufgebracht werde, noch in einem einzelnen Menschen zu Ende kommen sollte".[1)]

Das antichristliche Reich gehörte nach allem zum Reich des Satans. Es fand sich während der gesamten Kirchengeschichte. Zunächst war es verborgen, später gewann es sichtbare Gestalt. Der Antichrist selbst, das Prinzp dieses Reiches, erscheint als Werkzeug des Satans, das in seinem positiven Sein unbestimmt blieb, das man aber jedenfalls als eine alle Zeiten umfassende geschichtliche Grösse verstehen darf. Die Einheit des antichristlichen Reiches und damit auch die Einheitlichkeit seines Prinzips brachte die Schrift nach Calvin dadurch zum Ausdruck, dass sie den Antichristen auch als "Stellvertreter des Satans" bezeichnete. Über die Art und Weise des Verhältnisses, das zwischen dem Satan und seinem Werkzeug, dem Antichristen, bestand, äusserte er sich

---

1) ebd.:Vgl.CR 80,196:Tametsi autem omnes quae ab initio extiterunt haereses ac sectae ad regnum Antichristi pertineant;quum tamen praedicit Paulus venturam defectionem,hac descriptione significat, sedem illam abominationis tunc erigendam ubi universalis quaedam defectio Ecclesiam occuparit:ut cunque multa Ecclesiae membra in vera fidei unitate sparsim perseverent.Quum vero addit suo tempore coepisse moliri in mysterio opus iniquitatis, quod postea palam facturus esset:ex eo intelligimus,calamitatem hanc neque per unum hominem fuisse inferendam,neque in uno homine finiendam.

nicht.[1]

Aus den Eigenschaften des Antichristen ergaben sich dessen Merkzeichen. Zu seiner Erkenntnis war natürlich sein öffentlicher Charakter und damit seine Sichtbarkeit vorausgesetzt. "Das wichtigste Zeichen, dem wir folgen müssen, wenn wir den Antichristen suchen wollen", bestand nach Calvin darin, "dass er Gott seine Ehre wegreisen und sie sich selber anmassen werde". Dieses Kennzeichen galt "vor allem, wo solcher Hochmut bis zur öffentlichen Zerstreuung der Kirchen fortschreitet".[2] Deutlich ist, dass mit der zerstreuten Kirche die eine Kirche-in-der-Welt gemeint ist.

Der Kampf, den der Satan und der Antichrist gegen die Kirche führten, war nach Calvin letztlich vergebens. Gott benutzte als Herr der Geschichte den Satan zu seinen eigenen Zielen.[3] Er hatte seiner Kirche die ausdrückliche Zusicherung gegeben, dass sie trotz aller Versuchungen durch den Satan niemals un-

---

1) IV,7,25;CR 80,197:"Sed Paulus...addit:tantam fore perturbationem,ut Satanae vicarius ecclesiae dominum occupet,atque illic praesident loco Dei. Regnum autem istud abominationis sub unius personae nomine describit:quia unum est,ut cunque alii aliis succedant".-Schwierig ist die Frage,ob die Unterscheidung zwischen dem Reich des Antichristen und dem Antichrist als Prinzip dieses Reiches das Denken C.s völlig trifft:1.Von seiner Deutung des Papsttums als Antichrist aus muss diese Frage bejaht werden."Papsttum" bedeutet ja sowohl Verfassungsinstitut als auch die entsprechende Herrschaft.C unterschied beides allerdings nicht ausdrücklich.Vgl.5.Kap.III,2.- 2.Unabhängig von der Deutung des Papsttums als Antichrist scheint die erwähnte Unterscheidung dadurch gerechtfertigt,dass das antichristliche Reich fraglos ein Prinzip erfordert,und zwar nicht nur ein kausales,sondern auch ein formales.Der Satan kann dieses nicht sein, weil sonst überhaupt kein Unterschied zwischen seinem Reich und jenem des Antichristen bestehen würde. Die verschiedene Bezeichnung wäre dann aber sinnlos.

2) IV,7,25:Porro quum hac nota designet Antichristum, quod suum Deo honorem praerepturus sit ut sibi sumat:hoc praecipuum iudicium est quod sequi debemus in quaerendo Antichristo:praesertim ubi eiusmodi superbia ad publicam usque Ecclesiae dissipationem procedit.

3) Berger 87 u. 141

tergehen werde.[1] Es war sicher, dass jerderzeit "Christi Tod seine Frucht trägt und dass Gott seine Kirche auf wundersame Weise gleichsam in dunkler Verborgenheit bewahrt".[2] Obwohl der Satan durch die Herrschaft des Antichristen einen grossen Erfolg verbuchen konnte, war es ihm unmöglich, die Kirche Christi jemals ganz zu zerstören.

Es ergibt sich nun die Frage, wie sehr die Kirche dem Verderbnis anheimfallen konnte, ohne ihren Charakter als Kirche zu verlieren. Gemäss dem Kirchenbegriff Calvins ist hierbei von der bei der sichtbaren Kirche erwähnten Grundgestalt der Einzelkirche auszugehen.

2) Die Grundgestalt der Kirche

Der Unterschied zwischen der Idealgestalt und der Grundgestalt der Kirche besteht darin, dass diese durch den Dienst am Wort und die Sakramentenverwaltung bestimmt ist, jene aber darüber hinaus auch die Kirchenleitung einschliesst. Die Unterscheidung geht auf die verschiedene Bedeutung der Hilfsmittel zurück.

Predigt und Sakrament vermittelten im Sinne Calvins als unmittelbare Werkzeuge oder Hilfsmittel den Glauben, in dem sich die Christusgemeinschaft ereignete, Christus wurde ja nur "durch das Werkzeug sei-

---

1) Niesel (1) 208; IV,1,2

2) IV,1,2:Quanvis ergo tristis vastitas,quae nobis undique occurit,nihil Ecclesiae residuum esse clamet,sciamus fructuosam esse Christi mortem,Deumque mirabiliter Ecclesiam suam quasi in latebris servare.-IV,1,2:Finis autem est,ut sciamus,quanvis ad diruendam Christi gratiam omnes lapides moveat Diabolus,et eodem etiam ferantur vesano impetu Dei hostes:non posse tamen exstingui,nec sterilem posse reddi Christi sanguinem,quin fructum aliquem producat.-Es folgt der Hinweis auf die "arcana electio" und auf die "interior vocatio": C sprach hier von der unsichtbaren Kirche oder besser von der inneren Seite der Kirche-in-der-Welt.-CO III,23:Vixit sane Christi Ecclesia et vivet quandiu Christus regnabit ad dexteram Patris:cuius manu sustinetur,cuius praesidio defenditur,cuius virtute suam incolumitatem retinet.-Vgl.auch IV, 1,3.-Vgl.CR 68,237; CR 68,387.

nes Evangeliums erfasst"![1] Dieses aber verkündigte die Predigt. Die Sakramente ihrerseits schlossen das Wort und die Predigt als wesentlichen Bestandteil ein. Sie dienten der "Bewahrung und Stärkung des Glaubens" und damit der Gemeinschaft mit Christus.[2] Im Unterschied zur Predigt bedeutete ein Sakrament "ein mit einem äusseren Zeichen bekräftigtes Zeugnis der göttlichen Gnade gegen uns".[3] Das Sakrament bestand aus dem göttlichen Verheissungswort und dem äusseren Zeichen, d.h. einem irdischen Element, das das, was das Wort verhiess, versiegelte und sichtbar abbildete; ohne das Wort waren die Zeichen leer und nützten nichts. Die Predigt des Wortes war nötig, um den Sinn des Zeichens zu offenbaren.[4] Da die irdischen Elemente die Verheissungen "wie auf Gemälden lebendig abgebildet" zeigten, übertrafen die Sakramente kraft dieser Anschaulichkeit[5] und auch kraft ihrer "Sachlichkeit" die reine Wortverkündigung.[6] Damit ist die "Bedeutung" der Sakramente deutlich![7] Genau besehen bestand nun das Sakrament nicht nur aus dem Zeichen und der Verheissung, sondern aus dem "leiblichen Zeichen" und der "geistlichen Wahrheit", "die durch die Merkzeichen selbst zugleich abgebildet und dargeboten wird".[8] Mit anderen Worten: Verheissung und Zeichen bezogen sich auf eine "Sache" oder auf eine Wirklichkeit, die sich im sakramenta-

---

1) IV,1,5
2) IV,1,1; IV,4,7
3) IV,14,1:...ut vocetur divinae in nos gratiae testimonium externo signo confirmatum,cum mutua nostrae erga ipsum pietatis testificatione.
4) Vgl.Niesel (1) 211-15
5) IV,14,5
6) Niesel (1) 211
7) IV,17,11;vgl. Anm. 1,66
8) ebd.:Dico igitur...duabus rebus constare sacrum coenae mysterium:corporeis signis,quae ob oculos proposita,res invisibiles secundum imbecillitatis nostrae captum nobis repraesentant;et spirituali veritate,quae per symbola ipsa figuratur simul exhibetur.-Vgl.Niesel (1) 216:"Die irdischen Elemente veranschaulichen uns zu unsererVergewisserung die geistliche Wahrheit nicht nur, sondern sie reichen uns diese auch dar".

len Vollzug ereignete: die "Materie" oder "Substanz" der Sakramente, die Sache, die die Sakramente verhiessen, versiegelten, abbildeten und darboten, war Christus: "ausser ihm verheissen sie nichts".[1] Die "Wirkung" aber der Sakrament bestand in der Gemeinschaft mit Christus. Christus wurde also im Sakrament den Gläubigen dargeboten und entsprechend der Bedeutung des Sakraments als "Anhängsel" des Wortes im Glauben aufgenommen.[2] Deshalb darf man die Sakramente als unmittelbare Hilfsmittel bezeichnen.

Die Predigt des Evangeliums und die Verwaltung der Sakramente bildeten nun als unmittelbare Hilfsmittel des Glaubens auch die eigentlichen Grundelemente der Kirche-in-der-Welt: "Die Kirche wird nicht anders als durch die äusserliche Predigt erbaut".[3] Während aber das Wort auch an Einzelne verkündet werden konnte, forderten die Sakramente das Dabeisein und die Beteiligung der Gemeinde. Die Gläubigen konnten aber erst dadurch zu einer kirchlichen Gemeinschaft zusammenwachsen, dass sie "durch ein gemeinsames Teilhaben an sichtbaren Zeichen miteinander verbunden werden".[4] Die grosse Bedeutung der Sakramente für die Gemeinschaft hing mit ihrer "vom Menschen losgelösten Sachlichkeit" zusammen.[5] Sie stellten in besonderer Weise Konstitutiv- oder Seinsprinzipien der Kirche dar.

---

1) IV,14,16:Christum Sacramentorum omnium materiam, vel (si mavis) substantiam esse dico:quando in ipso totam habent suam soliditatem,nec quicquam extra ipsum promittunt.IV,17,11:Ea qualis sit dum familiariter demonstrare volo,tria soleo ponere: significationem,materiam quae ex ea dependet,virtutem seu effectum qui ex utraque consequitur.Significatio in promissionobus est sita,quae quodamodo sunt signo implicitae.Materiam aut substantiam voco Christum cum sua morte et resurrectione.Per effectum autem,redemptionem,iustitiam,sanctificationem,vitamque aeternam,et quaecunque alia nobis beneficia affert Christus,intelligo.
2) IV,17,11
3) IV,1,5:Nobis...tenendum est,Ecclesiam non aliter aedificari quam externa praedicatione,nec alio vinculo inter se retineri sanctos,nisi dum uno consensu discendo et proficiendo ordinem Ecclesiae a Deo praescriptum colunt.
4) IV,14,19
5) Niesel (1) 211

Weil die Predigt und die Sakramente die eigentlichen Grundelemente der Kirche ausmachten, nannte sie Calvin die Merkzeichen der Kirche. Sie waren es im strengen Sinne, weil sie "ganz sicher nicht ohne Frucht" waren.[1] Wo sie sichtbar wurden, vergegenwärtigte sich Christus wenigstens bei dem einen oder anderen der Beteiligten und damit bestand die Kirche. "Denn wo das Haupt ist, da ist auch der Leib".[2]

Das Kirchenregiment im engeren Sinne, abgesehen also vom Predigtamt, bedeutete nur im mittelbaren Sinne eine Hilfe für den Glauben und gehörte deshalb nicht zu den eigentlichen Grundelementen und den Merkzeichen der Kirche. Die kirchlichen Gesetze, die neben den Zeremonien auch die Zucht und damit die konkrete Ordnung des Kirchenregiments bestimmten, waren notwendig, um die Ordnung der Gemeinschaft zu wahren. Sie bezogen sich unmittelbar auf den Menschen, nicht aber auf den Glauben und auf Christus. Die Zucht und die äussere Ordnung konnte also weitgehend zerstört sein, ohne dass das Wesen der Kirche zu verschwinden brauchte. Die Kirche konnte also auf die verschiedenste Weise geartet sein. Sie mochte nahezu die volle ideale Gestalt besitzen oder eine mehr oder weniger verdorbene Kirchenzucht; sie mochte jede an eine öffentliche Institution erinnernde Form verloren haben und nur noch als private Gemeinschaft existieren: sie war Kirche, insofern die Verwaltung des Wortes und der Sakramente geschah.

Aus der schon aufgezeigten und von Calvin immer wieder nachdrücklich betonten Notwendigkeit der Kirchenzucht[3] ergibt es sich aber, dass wenigstens ein

---

1) IV,1,9:...Ecclesia proculdubio haberi et censeri meretur:quia sine fructu illa non esse certum est.
2) Niesel 193
3) CR 38,93(Brief vom 21.2.1538 an Bullinger); CR 39, 355(Brief vom 16.9.1541); CR 39,582(Brief vom 8.11.1544 an die Pfarrer von Neuchâtel); CR 43,1999 (Brief vom 27.12.1554 an Pfarrer Kaspar Lyser in Nürtingen); CR 47,3565(Brief vom 9.10.1561 an Radziwil); CR 38,374:C unterschrieb das Protokoll der Verhandlungen mit Caroli(1539),in dem auch die Kirchenzucht als Zeichen der wahren Kirche genannt wurde.Merkzeichen bedeutet hier im Sinne C.s nicht Merkzeichen im strengen Sinne.

gewisses Midestmass der Kirchenleitung erhalten sein musste, damit die beiden entscheidenden Amtsaufgaben des Predigtamtes auch wirklich vollzogen werden konnten. Dieses Mindestmass darf aber offenbar nicht im eigentlich institutionellen Sinne verstanden werden.[1)]

Besonderer Beachtung bedarf in diesem Zusammenhang das Predigtamt. Dieses vor allem musste ja bestehen, wenn die Merkzeichen erscheinen sollten. Von daher wird es verständlich, dass Calvin nicht nur bei der Bestimmung der sichtbaren Kirche das Predigtamt erwähnte, sondern auch nachdrücklich seine Notwendigkeit und seine Bedeutung betonte.[2)] Das Predigtamt stand ja gleichsam an der Schnittstelle zwischen äusserer Form und innerer Heiligung. Es bedeutete das verbindende Glied zwischen der inneren und der äusseren Kirche, insofern es die unmittelbare Voraussetzung für die Existenz der Grundelemente der Kirche darstellte.

Da aber die Kirche nicht notwendig als Institution in Erscheinung treten musste, brauchte auch das Predigtamt nicht notwendig eine institutionelle Grösse zu sein. Das Predigtamt musste nicht notwendig positiv - rechtlich geordnet sein. Freilich musste es vorhanden und in gewisser Weise anerkannt sein, vor allem aber mussten die Amtsaufgaben vollzogen werden. Calvin meinte denn auch, dass bei bestimmten äusseren Verhältnissen, "bei verworrenen Verhältnissen eine Wahl nicht in der gleichen Weise gefordert

---

1) Das ist als Folgerung aus dem durch die Merkzeichen gegebenen Kirchenbegriff zu verstehen.
2) Vgl.oben Anm.2,54.-IV,8,12:Quod ergo non extinguitur in mundo veritas,sed salva perstat,id fit quod fidam habet custodem Ecclesiam,cuius opera et ministerio sustinetur.-Kirche bedeutet hier Amtskirche und besonders das Predigtamt:...in Ecclesia conservari Dei veritatem,praedicationis scilicet ministerio(ebd).-IV,1,11:quod (sc.ministerium)tamen sic in Ecclesia Christus ordinavit, ut illo sublato,huius aedificatio pereat.-
Vgl.auch CR 39,281

ist wie in einer bereits geordneten Gemeinde".[1] Neben der tatsächlichen äusseren Anerkennung war hierbei der göttliche Auftrag an die Hirten notwendig. Um eine etwas andere Sachlage handelte es sich, als Calvin sagte, die Amtsträger müssten nicht notwendig rechtmässig bestellt sein. Wenn sich Hirten in eine geordnete Kirche unrechtmässig eingeschlichen hatten, wenn sie die rechtmässigen Hirten verjagt und sich der Gemeinde gleichsam mit Gewalt aufgedrängt hatten, forderte er von den Gliedern der Kirche eine Teilnahme am Gottesdienst, verbot aber, die Pfarrer ausdrücklich anzuerkennen. Dies sollte nach ihm durch die öffentliche Autorität geschehen.[2] Bei dieser For-

---

1) CR 43,2363(Brief vom 26.12.1555 an die frz.Gemeinde in Frankfurt):Je vous confesse quant un estat certain est dresse,quil nest pas licite de troubler lordre:mais on il ny a encores rien dedifie,la raison est bien diverse.Regardez tant dEglises qui ont este acquises par toute dAllemagne a nostre seigneur Jesus Christ.Ceux qui ont travaille les premiers a y planter levangile,nont ilz point este receux pour pasteurs,sans y faire aultre ceremonie? Je nentens point vous astraindre a lauthorite des hommes,mais ie vous allegue ceste pratique pour vous approuver la raison que iay touchee,cest que lelection nest pas requise telle,quant les choses sont confuses,comme si desia une eglise est reglee.

2) CR 38,148(Brief vom 24.10.1538 von Strassburg an Farel):Summa haec fuit:Tantum debere inter Christianos esse odium schismatis,ut semper quoad licet refugiant. Tantam ministerii ac sacramentorum reverentiam esse oportere,ut ubicunque exstare haec cernunt,ecclesiam esse censeant.Quando igitur Domini permissu fit,ut per illos qualescunque tandem sint,ecclesia administretur,si ecclesiae signa illic conspiciunt, satius fore si non se a communione alienent.Nec obest quod impura quaedam dogmata illic tradantur:reliquias enim ignorantiae vix ulla est ecclesia quae prorsus nullas retineat.Nobis sufficit,si doctrina qua ecclesia Christi fundatur,locum habeat atque obtineat.Nec illud nos remoratur,quod legitimus haberi pastor non debet,qui in locum veri ministri non tantum irrepserit fraudulenter,sed nefarie irruperit.Non enim est cur se privatorum unusquisque istis scrupulis implicet:sacramenta cum ecclesia communicant:per eorum manus sibi despensari sustinent.Quos eum tenere locum intelligunt,iure an iniuria,quanquam ad ipsos pertinet,de eo tamen iudicium suspendere usque ad legitimam cognitionem possunt.Itaque etiam si eorum ministerio utantur, non tamen periculum erit,ne aut agnoscere,aut approbare,aut ullo pacto ratum habere videantur.Sed hoc

derung setzte er allerdings eine tragfähige äussere Organisation voraus. Zusammenfassend gilt, dass eine gewisse Geschmeidigkeit des Verhaltens in seinem Sinne deshalb möglich war, weil der Vollzug selbst der Amtsaufgaben konstitutive Bedeutung für das Predigtamt besass und weil im Grenzfall nicht notwendig die äussere Berufung zur inneren Berufung hinzukommen musste.

Die schon erwähnte Spannung zwischen statisch-rechtlicher und dynamisch-spiritueller Antsauffassung kommt hier zum Ausdruck. Dass für Calvin das zweite Moment entscheindendes Gewicht besass, fand auch darin seinen Niederschlag, dass er das Predigtamt nicht zu den Merkzeichen der Kirche zählte, sondern nur den Vollzug seiner beiden entscheidenden Aufgaben. Er verfolgte dabei auch die Absicht, den Gläubigen absolute Gewissheit über das Vorhandensein einer Kirche zu verschaffen. Er beschränkte sich deshalb auf das, was unmittelbar Kirche verwirklichte. Entscheidend war hierfür aber nur der Vollzug selbst der Amtsaufgaben, entscheidend war, dass die Gnadenmittel erschienen und Christus sich vergegenwärtigte. Von allem, was nur mittelbar dazu verhalf, sah er ab, ohne freilich dessen mittelbare Notwendigkeit aufheben zu wollen. Mittelbar notwendig war aber neben der Kirchenzucht streng genommen auch das Predigtamt, wenigstens wenn es statisch-rechtlich gedacht wurde![1)]

Dieses dynamische Denken Calvins entsprach dem, was er über das Wesen der Kirche und des Kirchenamtes

---

usu patientiae suae testimonium reddunt,dum scilicet eos tolerant,quos servant solenni iudicio damnandos.

1) Niesel (1) will das christologische Denken zeigen und verweist deshalb auf das Fehlen der Kirchenzucht bei den Merkzeichen der Kirche(199).Die möglichen realen Formen der Kirche zu bestimmen,ist nicht seine Absicht.Was er sachlich dazu sagt,ist nicht ausreichend.-Vgl.zu dem Gesagten auch Anm.2,69: "ministerium" ist gleich der Verwaltung des Wortes: es ist der dynamische Aspekt des Amtes ins Auge gefasst.

sagte und ergab sich folgerichtig aus dem Unterschied, der zwischen den unmittelbaren und mittelbaren Hilfsmittel bestand. Die durch die Predigt und Sakramente gebildete Grundgestalt darf man nach dem Gesagten als das Wesen der als Gestalt gedachten Kirche-in_der-Welt bezeichnen. In seiner Verwirklichung oder als Realgestalt schloss es dann auch die Kirchenleitung ein. Je nach dem, welche Beschaffenheit die kirchliche Ordnung besass, näherten sich die realen Gestalten der Kirche der Idealgestalt oder der Minimalgestalt der Kirche.

Diese Auslegung dessen, was Calvin über die Kirche sagte, gilt nun allerdings nur bedingt. Sie geht von seinem Kirchenbegriff aus, der durch die beiden Merkmale bestimmt war und eine beherrschende Stellung in seinem ecclesiologischen Denken einnahm. Die Grundgestalt der Kirche war aber nicht das Wesen der Gestalt schlechthin der Kirche, sondern nur das Wesen der im strengen Sinne sichtbaren Gestalt der Kirche. Mit anderen Worten: Calvin kannte auch eine Kirche, die nicht die Grundgestalt verwirklichte. Das Wesen dieser Kirche oder das Wesen der Gestalt schlechthin der Kirche darf man Wesensgestalt nennen.

3) Die Wesensgestalt der Kirche

Im Zusammenhang seiner kirchenpolitischen Bemühungen bemerkte Calvin, dass die Kirche erhalten werden könne, auch wenn die Sakramente einige Zeit fehlten.[1] Da auch in einigermassen geordneten Kirchen die Spendung der Sakramente, wenigstens des Abendmahls, nicht sehr häufig war und nach ihm nicht notwendig sehr häufig zu sein brauchte,[2] besteht

---

1) CR 41,1145(Brief Calvins vom 14.3.1549 an die Pfarrer von Montbeliard):Es handelt sich um die Frage,ob das Lehramt aufgegeben werden sollte, nachdem die Verwaltung der Sakramente entzogen worden war.Calvin verneint es. Nur ein Teil des Amtes sei entzogen, man sei nicht vom ganzen Amt abgesetzt.Die Sakramente würden nur zum Wort hinzutreten:"Das Wort ist die Hauptsache".

2) Vgl.unten 310(Im Sinne der Idealgestalt)

zwischen dieser Aussage und der Definition der sichtbaren Kirche kein Widerspruch. Es ergibt sich aber, dass im Sinne Calvins die Verwaltung des Wortes, die Predigt, auch losgelöst von der Verwaltung der Sakramente die Kirche konstitutieren und auch sichtbar machen konnte. Er nannte denn auch gelegentlich bei der Definition der Kirche nur die Predigt: "Ich sage also, dass dort Kirche ist, wo die doctrina gepredigt wird".[1] Den Grund hierfür lieferte das Wesen der Evangeliumsverkündigung: sofern die Menschen das Wort Gottes annahmen, verwirklichte sich Christusgemeinschaft und also auch Kirche. Dasselbe legt sich auch aus dem Wesen der Sakramente nahe. Diese begründeten ja nicht den Glauben, sondern bewahrten und kräftigten ihn. Sie waren ineinem weniger strengen Sinne unmittelbare Hilfsmittel und damit auch in einem weniger strengen Sinne notwendig als die Predigt. Calvin betrachtete sie nicht als heilsnotwendig im strengen Sinne.[2] Die Grundgestalt der Kirche konnte demnach angegriffen sein, ohne dass das Wesen der Kirche sich verflüchtigen musste, und auch ihre Sichtbarkeit brauchte streng genommen nicht zu verschwinden. Von der Grundgestalt der Kirche darf man deshalb die Wesensgestalt unterscheiden, die lediglich die Predigt umfasste. Diese Unterscheidung gründet in der Differenz, die zwischen den beiden unmittelbaren Hilfsmitteln waltete.

Zwischen den durch Grund- und Wesensgestalt gebildeten Sakramentskirche[3] und Predigtkirche erscheinen beliebige Mischformen möglich. Es ist aber

---

1) CR 38b,309(Calvin nahm Stellung zu den Genfer Verhältnissen und begründete,weshalb trotz einer "Zerstreuung" der Kirche - CR 38b,247 - die Gläubigen sich nicht lostrennen sollten).- Vgl.auch seine Kritik des katholischen Kirchenbegriffs und sein negatives Gesamturteil.

2) Vgl.Anm.1,71 und 4.Kap.I,1 u.2

3) Sakramentskirche = Realgestalt der durch die Grundgestalt bestimmten Kirche.Im folgenden sind auch die zur Gestalt gehörenden Glieder ins Auge gefasst. Ähnliches gilt für die Predigtkirche.Damit kommt man zu den durch die Gestalten bestimmten Gemeinschaftsbegriffen der Kirche.

deutlich, dass mit der Denkbarkeit einer reinen Predigtkirche der Kirchenbegriff Calvins entscheidend ausgeweitet ist. Dass freilich die Definition der Kirche mittels beider Merkzeichen oder die Definition der sichtbaren Kirche oder der Kirche im strengen Sinne durchaus verständlich ist, ergibt sich aus dem oben Gesagten: die Sakramente objektivierten die Gemeinschaft der Heiligen und machten sie sichtbar in ganz anderer Weise als es die Predigt allein vermochte. Ausserdem sah ja Calvin die Sakramente als notwendig für die Bewahrung des Glaubens an und damit auch als notwendig für die Fortdauer der Kirche. Schliesslich verwies die Predigt des Evangeliums auf die Sakramente und forderte ihren Vollzug.

Auf Grund dieser Überlegungen erscheint die reine Predigtkirche als Embryonalform oder als Verfallsform der Kirche. Sie war also noch nicht oder nicht mehr Kirche im strengen Sinne, gleichwohl war sie Kirche auf Grund der von ihr verwirklichten Wesensgestalt. Sie stand aber in innerer Bedrohung durch das Fehlen der für ihren Fortbestand notwendigen Sakramente. Sie erscheint weiter viel weniger greifbar und sichtbar als die Sakramentskirche, die ja auch eher eine äussere Geschlossenheit voraussetzte. Wenn also schon die Sakramentskirche als private Gemeinschaft möglich war, so noch viel mehr die reine Predigtkirche. Auf diese darf man es beziehen, wenn Calvin sagte, dass in Zeiten der Bedrohung die Kirche verborgen gewesen sei und als Hausgemeinschaft weiterbestanden habe![1] Diese verborgene Kirche war sichtbar, in einem weiteren Sinne allerdings als die von Calvin gegebene Bestimmung. Sie war sichtbar für ihre Glieder, wie auch für alle Gläubigen, die mit ihr in Berührung kamen.

---

1) CR 29,326;wenn C sagte,dass die Kirche nicht sichtbar sein müsse,so meinte er damit die Sichtbarkeit in seinem Sinne oder die Sichtbarkeit im strengen Sinne(vgl.CO III,24);vgl.auch seine Kritik des katholischen Kirchenbegriffes(2.Kap.II,1).-Vgl. auch den vorletzten Abschnitt Anm.2,64.

Deutlich wird der Unterschied zwischen Sakraments- und Predigtkirche vor allem aus der verschiedenen Bedeutung, die dem Predigtamt in beiden Kirchen zukam. Calvin forderte bei der Verwaltung der Sakramente die Wahl eines Hirten, bei der Wortverkündigung jedoch sah er diese nicht für notwendig an. Die Gläubigen konnte nach ihm zusammen die Schrift lesen und sich gegenseitig die Schrift erklären.[1] Das Hirtenamt war in diesem Falle in einem weiteren Sinne verwirklicht. Man darf also von einem Predigtamt sprechen, das dem einzelnen Gläubigen als solchem zukam. Er kannte im Unterschied zu diesem Predigtamt und im Unterschied zu den ordentlichen Kirchenämtern übrigens auch ausserordentliche Kirchenämter. Diese hatten nach ihm in der Anfangszeit der Kirche bestanden und besassen auch Bedeutung in den Zeiten einer besonderen Gefährdung der Kirche. Die Träger dieser Ämter, die Apostel, die Evangelisten und die Propheten, wirkten kraft einer besonderen göttlichen Berufung. Ihre Predigt stellte eine besondere Form der Wesensgestalt der Kirche dar.[2]

---

1) CR 43,1977(Brief vom 19.6.1554 an eine Hugenottengruppe in Frankreich):Mais cest aultre chose denseigner que dadministrer les sacramens.Car pour avoir homme qui vous distribue la saincte Cene de nostre Seigneur Iesus Christ,il fault en premier lieu quil soit esleu et choisy pasteur par vous duny commun accord.Et pour ce faire,il est requis que vous aiez un corps dEglise estably. Cest que vous soiez resoluz de suyvre le train et ordro de vous assembler,comme vous avez commence. Non pas que vous requerions de vous une confession publique.Car nous scavons bien,la servitude estroicte en laquelle vous estes detenuz,et ainsi cest bien assez que le petit troupeau sassemble en cachete.Mais tout y a quil vous est besoing davoir ceste convenance et accord de continuer tant aux priures communes que la predication de la parolle,pour avoir forme dEglise.Cela presuppose, quant il se trouvera entre vous homme idoine qui soit appelle a loffice de pasteur,il luy sera licite de vous estre ministre des sacramens.-

2) IV,3,4:Qui Ecclesiae regimini secundum Christi institutionem praesunt,nominantur a Paulo primum Apostoli,deinde Prophetae,tertio Evangelistae, quarto Pastores,postremo Doctores.Ex quibus duo tantum ultimi ordinarium in Ecclesia munus habent:

Zusammenfassend gilt nun: Wie die durch die Grundgestalt bestimmte Kirche, die Sakramentskirche, sich zwischen ihrer Idealgestalt und ihrer Minimalgestalt realisieren konnte, so auch ähnlich die durch die Wesensgestalt bestimmte Kirche, die Predigtkirche. Der variable Faktor stellte im ersten Falle das grössere oder geringere Mass der Kirchenleitung dar. Im zweiten Falle bestand dieser variable Faktor einmal in der Sakramentenverwaltung; denn die Predigtkirche konnte ja auch Sakramentskirche sein. Zum andern war auch hier das Mass der Kirchenleitung variabel. Im Gegensatz zur Sakramentskirche konnte das ordentliche Hirtenamt im strengen Sinne fehlen. Abgesehen vom Predigtamt im weiteren Sinne und abgesehen auch vom Prophetenamt konnte aber auch die Kirchenleitung gänzlich verschwinden. Damit kommt man zur Minimalgestalt.

Die Ausweitung des Kirchenbegriffes lässt nämlich noch einen Schritt zu, der über das bisher Gesagte hinausgeht. Es konnte eine Kirche geben, die nur aus Gliedern bestand, die sich nicht als Glieder erkannten. Nach Calvin hatte Gott versichert, dass die Kirche "niemals ganz ohne Propheten" sein werde.[1)]

---

alios tres in initio regni sui Dominus excitavit:et suscitat etiam interdum,prout temporum necessitas postulat.Quae sit Apostolica functio...Non attribuuntur illis certi fines:sed totus orbis assignatur redigendus in obedientiam Christi:ut Evangelium ubicunque gentium poterunt spargendo,regnum eius ubique erigant...Prophetas,vocat non quoslibet divinae voluntatis interpretes,sed qui singulari revelatione excellebant:quales nunc vel nulli extant,vel minus sunt conspicui.-Die Evangelisten sind nach Calvin den Aposteln verwandt.- Ebd.:Quanquam non nego quin Apostolos postea quoque,vel saltem eorum loco Evangelistas interdum excitarit Deus,ut nostro tempore factum est.

1) IV,1,5:(bezogen auf das "ministerium caelestis doctrinae") Ergo ut sciamus ex vasis testaceis nobis proferri inaestimabilem thesaurum,Deus ipse in medium prodit,et quatenus huius ordinis author est,vult se praesentem in sua institutione agnosci. Itaque...subiicit se daturum quod pro omnibus sufficere debeat,nempe Prophetis nunquam destitutum iri.Sicuti autem veterem populum non ablegavit ad Angelos,sed doctores excitavit e terra,

Wenn ein solchen das Evangelium verkündete, brauchte er selbst mit den Hörern und diese unter sich nicht notwendig in einer mehr oder weniger festen Gemeinschaft verbunden sein. Es war auch möglich, dass er keinen Grund für ein "Urteil der Liebe" fand. Beispielsweise hierfür könnten im Sinne Calvins die Situationen alttestamentlicher Propheten darstellen.[1] Auch in diesem Falle galt, dass die Kirche dort war, wo Christus sich vergegenwärtigte. Der Leib der Kirche erstreckte sich noch in die Welt. Die Seele der Kirche besass noch das Mindestmass an Körper, um lebendig sein zu können.

Die Kirche als äussere Gemeinschaft war in diesem Falle aber zerstört. Damit zeigt sich wiederum die Berechtigung und Notwendigkeit des strengen Kirchenbegriffs. Dieser betraf die sichtbare Kirche als sichtbare äussere Gemeinschaft. Der weitere Kirchenbegriff aber schloss diese nicht notwendig ein. Er enthüllt sich damit, was die äussere Gemeinschaft angeht, als im Kern individualistisch und mündet ein in den Begriff der unsichtbaren Kirche im engeren Sinne, der Gemeinschaft der Heiligen-in-der-Welt. Mit dem Aufweis der Minimalgestalt der reinen Predigtkirche und damit der Kirche schlechthin ist wieder der Ausgangspunkt von Calvins Ecclesiologie erreicht: Die Erlösung des Menschen im schriftgebundenen Glauben an Christus und die Gemeinschaft der Heiligen im Leibe Christi.

Diesen Ausgangspunkt betrachtete Calvin nun aber letztlich nicht als absolut, wenigstens nicht insofern, als die Predigt des Evangeliums zu ihm gehörte. Er hielt diese oder auch die Schriftlektüre nicht für absolut notwendig für die Christusgemeinschaft. Gott hatte nach ihm auch Menschen berufen, die er "auf innerliche Weise durch die Erleuchtung vermittels des Heiligen Geistes ohne jedes Dazwischentreten der Predigt mit der wahren Erkenntnis

---

qui vere praestarent munus Angelicum:ita et nos hodie humanitus vult docere.

1) Vgl.IV,2,10; CO III,25

seiner selbst erleuchtet hat".[1] Er relativierte also die Predigt des Evangeliums und die Hilfsmittel überhaupt und damit die äussere Kirche durch die Allmacht Gottes. Sein Kerngedanke der Souveränität Gottes wirkte sich auch in seinem ecclesiologischen Denken aus.

Den Blick auf die realen Gestalten der Kirche darf man nun ergänzen durch einen Blick auf das Verhalten, das Calvin von den Gliedern der Kirche forderte. Seinen Aussagen hierüber lag verständlicherweise der strenge Kirchenbegriff zugrunde.

4) Die Glieder der Kirche

Mit dem Wesen der Kirche ist auch ihre Bedeutung für die Heiligen sichtbar. Wenn Calvin aber den Gliedern der Kirche die Trennung von der Kirche verbot, so verwies er nicht auf deren Heilsnotwendigkeit. Genau besehen wäre diese Begründung utilitaristisch. Sein Denken war auch hier streng christozentrisch. Es stand für ihn fest, "dass die Absonderung von der Kirche die Verleugnung Gottes und Christi darstellt". Es lasse sich, meinte er, keine grausigere Übeltat erdenken, "als wenn einer in frevlerischer Treulosigkeit den Ehebund verletzt, den der eingeborene Sohn Gottes sich herbeigelassen hat, mit uns zu schliessen".[2] Die beiden Merkzeichen, an denen die wahre Kirche erkannt wird, bezeichnete er als das "Prüfmass", an das sich die Gläubigen zu halten hätten.[3] Er erlaubte auch dann keine Trennung von der Kirche, wenn diese "sonst über und über mit vielen Gebrechen bedeckt ist".[4]

---

1) IV,16,19(im Zusammenhang der Kindertaufe)
2) IV,1,10:Dies gilt fraglos an sich,nicht nur in den Augen der Menschen.
3) IV,1,11
4) IV,1,12:Quod dicimus purum verbi ministerium et purum in celebrandis sacramentis ritum idoneum esse pignus et arrhabonem,ut tuto possimus societatem in qua utrunque extiterit,pro Ecclesia amplexari,usque eo valet ut nusquam abiicienda sit,quandiu in illis perstiterit,etiamsi multis alioqui vitiis scateat.

Unter Gebrechen darf man zunächst die Mißstände im Kirchenregiment und in der Kirchenzucht verstehen, die, für sich betrachtet, entsprechend ihrem medialen Charakter keinen Grund zur Trennung lieferten. Die "Kirchenzucht" meinte aber nicht nur eine Bedingung des gottgefälligen Lebens, sondern auch dieses selbst. Beides stand ja in innerem Zusammenhang. Gemäss dem eigentlichen Fundament und den unmittelbaren Hilfsmitteln betrachtete Calvin das Hören und Erkennen der Lehre und die Teilnahme an den Sakramenten als entscheidend für die Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche. Das sittliche Leben besass hierfür nur sekundäre Bedeutung. Schon bei Gebrechen im ersten, erst recht also im zweiten Fall, galt nach ihm, dass das Vorhandensein von "schandbaren Leuten" in der Kirche keinen Grund zur Trennung darstellen durfte. Des privaten Umgangs müsse man sich enthalten, sagte er zwar, man dürfe keine freiwillige Verbindung mit ihnen eingehen. Aber nachdrücklich betonte er: "Es ist zweierlei, ob man den Umgang mit dem Bösen flieht oder ob man aus Hass gegen sie die Gemeinschaft mit der Kirche verschmäht"![1)]

Zu den Gebrechen darf man weiter auch Schäden in der Glaubensverkündigung und in der Sakramentenverwaltung zählen. Auch das Lebensprinzip selbst, die Seele der Kirche, konnte nämlich angegriffen sein, ebenso konnten es die Grundelemente der Kirche: "Selbst in der Verwaltung der Lehre könnten allerhand Fehler aufkommen..." Kleinere Gebrechen zerstörten noch nicht das Wesen der Kirche: "Denn nicht alle Stücke der wahren Lehre sind von gleicher Gestalt. Einige unter ihnen sind derart notwendig zu wissen, dass sie bei allen unerschütterlich und unzweifelhaft feststehen müssen, gleichsam als die eigentlichen Lehrstücke der Religion".[2)]

---

1) IV,1,5
2) IV,1,12:Non enim unius sunt formae omnia verae doctrinae capita.Sunt quaedam ita necessaria cognitu,ut fixa esse et indubitata omnibus opor-

Gerade in diesem Zusammenhang wies Calvin darauf hin, dass Meinungsverschiedenheiten in zweitrangigen Fragen die Vereinigung der einzelnen Kirchen nicht hindern und deren vollzogene Einheit nicht zerstören dürften.[1]

Wieder die Einzelkirche hatte er im Auge, wenn er andererseits betonte, dass sich die Glieder der Kirche mit den Gebrechen der Kirche nicht zufrieden geben dürften: "Ich möchte mich hier nicht zum Schutzpatron der Irrtümer machen, auch nicht der allergeringsten".[2] Er hielt es auch für eine grosse Schande, "wenn unter den Kindern Gottes auch Schweine und Hunde ihren Platz haben, und noch vielmehr, wenn man ihnen den Leib des Herrn entweihend hingibt",[3] und sprach von "Schandflecken" und "Krebsschwären" der Kirche.[4] Den einzelnen Gliedern der Kirche war nach ihm "die Bemühung um die allgemeine Erbauung der Kirch aufgetragen, und zwar nach dem Mass der ihnen gewährten Gnade".[5] Seiner Meinung nach waren nämlich die Heiligen je nach Gottes Willen und Barmherzigkeit mit reicherer oder geringerer Gnade beschenkt. Für die Amtsträger galt die Verpflichtung in besonderer Weise, weil sie mit zu ihren Amtspflichten gehörte.[6] Es handelte sich sowohl um das Bemühen um die ideale innere und äussere Gestalt der Kirche, als auch um das Bemühen um die einzelnen Glieder.[7] Bei allen diesen Anstrengungen sollten die Gläubigen jedoch im Auge behalten, dass sie "den Frieden und die ordnungsgemäss eingerichtete Zucht" nicht stören dürften.[8]

---

teat,ceu propria religionis placita;...Sunt alia, quae inter Ecclesias controversa,fidei tamen unitatem non dirimant.

1) ebd.
2) ebd.;CR 39,200(Brief vom 29.12.1538 an Farel)
3) IV,1,5
4) III,24,8
5) IV,1,12
6) ebd.
7) CR 39,200;CR 45,3017(Brief vom 26.2.1559 an Pfarrer Menso Poppius in Maastricht)
8) IV,1,12:Unde constat singulis Ecclesia membris

Es kommt hier die Spannung zum Ausdruck zwischen der minimalen und idealen Gestalt der Kirche. Die Grundgestalt musste bewahrt, der "Aufbau der Kirche" aber immerzu angestrebt werden, ebenso das mit dem Bewahren der Grundgestalt und dem Anstreben der Idealgestalt in ursächlichem Bezug stehende heilige Leben der Gläubigen. Die Amtsträger besassen zum Schutz der Kirche gewichtige Befugnisse. Vom Abendmahl und schliesslich von der Kirche sollten alle ausgeschlossen werden, die die "eigentlichen Lehrstücke der Religion" leugneten oder sich in ihrem Lebenswandel als offenkundig Böse erwiesen.[1] Wenn Calvin die Bosheit der Menschen gerade im Hinblick auf ihre Teilnahme am Abendmahl herausstellte, so stand dahinter sein christozentrisches Denken, das ganz dem Wesen der Kirche entsprach. Schlechte Menschen gehörten ja nicht zu Christus und damit auch nicht zur Kirche.[2]

Wenn aber die vorgeschriebene Ordnung nicht mehr aufrechterhalten werden konnte, oder wenn die Amtsträger sich als nachlässig erwiesen, oder wenn es die Einheit der Kirche forderte, dann mussten nach ihm die Gläubigen diese Menschen dulden, sofern nur Predigt und Sakramente ihre Kraft bewahrten und damit Kirche verwirklichten.[3] Dies galt natürlich nicht nur gegenüber den "Laiengliedern", sondern auch gegenüber den "Pfarrern".[4]

---

demandatum publicae aedificationis studium pro mensura gratiae suae,modo decenter et secundum ordinem:hoc est,ne vel Ecclesiae communionem renuntiemus,vel in ea permanentes pacem et disciplinam rite compositam turbemus.

1) Vgl. IV,1,15; CR 45,3017
2) Vgl. Niesel (1) 207ff.; Bohatec (2) hebt dagegen auf den spiritualen Charakter der kirchlichen Rechtsprechung ab und auf die Ordnungs- und Seelsorgegewalt der Kirche (541)
3) IV,1,13:In vitae autem imperfectione toleranda multo longius procedere indulgentia nostra debet; IV,1,12 u. 15; CR 39,200
4) Vgl.ein praktisches Beispiel:CR 38,148:Br.v. 24.10.1538 von Strassburg an Farel in Neuchâtel über die Genfer Verhältnisse.

Wo Predigt und Sakramente aber ihrem Wesen nach nicht mehr verwirklicht waren, erlaubte er die Trennung von der Kirche, die ja gar keine wahre Kirche mehr darstellte. Man darf sagen, dass er alles, was er über die Verpflichtung der Glieder der sichtbaren Kirche sagte, in sinngemässer Anwendung auch für die Glieder der verborgenen Kirche gelten lassen möchte.

Die genannten Schäden zu beurteilen, war nun im Sinne Calvins letztlich Sache der einzelnen Gläubigen. Dies ergibt sich vor allem aus dem Charakter der rechtlich verfassten Kirche als mittelbarem Hilfsmittel und aus der Wesensgestalt der Kirche, die das letzte Verhältnis des einzelnen Gläubigen zur äusseren und vor allem auch zur institutionellen Kirche ganz offenbar macht. Der einzelne Gläubige war immer, auch in einer geordneten Kirche, Inhaber des Predigtamtes im weiteren Sinne, letzte und absolute Instanz, unbeschadet der genannten Verpflichtungen gegenüber der äusseren Kirche, unbeschadet auch der Rechte und Vollmachten der Kirche. Er war es deshalb, weil absolute Verbindlichkeit nur dem Worte Gottes zukam und damit dem Glauben, der vom einzelnen Gläubigen als solchem nicht getrennt werden kann. Calvin ging im Rahmen seiner Ecclesiologie dieser Frage ausdrücklich garnicht nach.[1)]

Die Kirche oder das Reich Christi zu bewahren und zu entfalten, erscheint nach dem Gesagten als Sinn alles seelsorgerlichen, theologischen und kirchenpolitischen Wirkens der Glieder der Kirche. Wenn Calvin auch die Ehre Gottes immer wieder als Ziel alles Handelns hervor-

---

1) Das Gesagte ergibt sich aus dem Ansatz C.s unmittelbar. Vgl. 2. Kap. II, 1: Hier ist davon die Rede, wie C des näheren die Autorität der Hirten und ihrer Versammlungen beurteilt.

hob, so besagte dies letztlich dasselbe. Dieses Handeln bedeutete für ihn zugleich auch einen Kampf gegen den Satan und gegen das Reich des Antichristen. Es handelte sich hierbei um den negativen und damit um den sekundären Aspekt. Seine praktischen Maximen erwuchsen aus seinem theoretisch-theologischen Horizont und beides zusammen musste der Natur der Sache nach die Voraussetzung bilden für seine Auseinandersetzung mit der Kirche seiner Zeit.

Zu Calvins Moral- und Rechtsauffassung[1)]

"Gesetz Chr." im eng.Sinne = "Sittengesetz" "erste Tafel"
"zweite Tafel"

"Gesetz Chr." im weit.S. = "Sittengesetz"
+
"allgemeine Regeln"
im engeren Sinne

= "Regel der Gottesverehrung"

"Reg. d. Gottesvhg." = "Reg.d.Gottesvhg."
im strengen Sinne
+
"geistl.Reg.zum gerechten Leben"

"Reg.d.Gottesvhg."
im strengen Sinne = rel. Maximen im spez. Sinne
+
Regeln für die "Zeremonien"(Inhalt)

"geistliche Reg.
zum gerecht.Leben" = eth.Maximen im spez.Sinne
+
Reg. für 1) Kirchenzucht
(Inh.) 2) Verfassung u. Verwalt.

"allgemeine Regeln"
im engeren Sinne = Regeln für den Inh. d. Gesetze u. Gebräuche
a)"Zeremonien"
b) Kirchenzucht und
Verfassung - Verwalt.

"allgemeine Regeln"
im weiteren Sinne = rel.Max.im spez.S.(bzgl.Sinn der Gesetze u.Gebr.
+
eth.Max.im spez.S.(bzgl.Sinn der Gesetze u.Gebr.
+
"allgem.Regeln im engeren Sinne

"Sittengesetz" = rel. u. eth. Max. im spez.Sinne

---

1) Vgl. S. 27f, 43ff, 278f, 339f, 365f.

Z W E I T E R T E I L

C A L V I N S K R I T I K D E R K A T H O L I S C H E N K I R C H E

Calvins Kritik der überkommenen Kirche, d.h. der katholischen Kirche, beruhte auf dem Vergleich seiner Idealgestalt der Kirche mit der von ihm wahrgenommenen empirischen Gestalt der katholischen Kirche. Er ging an wesentlicher Stelle ausdrücklich von dem Gestaltbegriff der Kirche aus und vollzog deutlich den genannten Vergleich. Weitgehend achtete er auch auf die historische Dimension. Während er sich in dem formalen Gestaltbegriff der Kirche und im Verständnis ihrer Geschichtlichkeit mit den Anhängern der überkommenen Kirche einig wusste, bemerkte er tiefgreifende und umfassende Mißstände[1] in der Lehre, der Gesetzgebung und der Praxis oder in Verfassung, Dogma und Kult.[2] Um den Nachvollzug seiner entsprechenden Aufweise oder um das Verständnis der einzelnen Gegensätze geht es im folgenden. Ein erstes Kapitel beschäftigt sich mit seiner Kritik der Kirchenleitung und geht auf den Begriff der überkommenen Kirche ein, wie er in seinem Sinne Geltung besass. Ein zweites Kapitel betrachtet die Kritik an der Heilslehre, ein drittes die Kritik am Kultus, d.h. an den Sakramenten und an der Gottesverehrung.

---

1) abusus,corruptelae,corruptiones,vitia; im folgenden ist bei "Mißständen" immer zu ergänzen:"im Sinne Calvins".
2) Zu C.s Vorgehen vgl. CR 34,459ff.:
1. Regel der Gottesverehrung 2. Lehre vom Heil 3. Sakramente 4. Kirchenleitung; zunächst legte

Z W E I T E S K A P I T E L

C A L V I N S K R I T I K D E R

K A T H O L I S C H E N K I R C H E N L E I T U N G

Die Kirchenleitung umfasste im Sinne Calvins das Kirchenregiment und die Vollmacht der Kirche. Seine Sicht der Verfassung der Gesamtkirche, ihrer Form und ihrer Entwicklung, lässt erkennen, was ihm im empirischen Sinne die katholische Kirche bedeutete. Der Aufweis dieser Entwicklung zeigt einen guten Teil der Gründe auf, die er gegenüber dem Papsttum, dem obersten Verfassungsprinzip der katholischen Kirche, ins Feld führte. Ein erster Abschnitt handelt deshalb von der Entwicklung der kirchlichen Verfassung, von dem Begriff der überkommenen Kirche und von der Kritik am Papsttum als Verfassungsprinzip (I). Der zweite Abschnitt geht auf die Unterschiede ein, die im Hinblick auf die grundsätzliche Verfassungsstruktur überhaupt und bezüglich der Vollmacht der Kirche bestanden. Die betreffenden Gegensätze, die auch einen Unterschied im Wesensverständnis der Kirche besagten, standen nämlich in innerem Zusammenhang (II). Ein dritter Abschnitt betrachtet das Kirchenregiment im engeren Sinne(III); ein vierter schliesslich die formale Seite der grundlegenden geistlichen Amtsaufgaben, der Schriftauslegung und der Predigt nämlich, die inhaltlich alle Teile der Kirche umfassen (IV).

---

er seine Auffassung dar,dann wies er die Mißstände auf,schliesslich gab er Vorschläge zur Reform.-
CR 41,1085:1.Die Doctrina 2.Venio ad caput alterum de abolendis et evellendis radicitus abusibus et corruptelis,quas invexit Satan in superioribus saeculis in Dei ordinationem.3.Venio ad tertium Caput quod est tum devitiis coercendis tum de scandalis comprimendis.-
CR 33,394:Quum tribus partibus constet ac fulciatur potissimum ecclesiae incolumitas,doctrina,disciplina, et sacramentis;quarto loco accedant caeremoniae, ...

I. Calvins Bild der kirchlichen Verfassungsentwicklung und seine Kritik der päpstlichen Obergewalt

Calvin begriff die Kirche, mit der er sich auseinandersetzte, als den im Laufe der Kirchengeschichte entstandenen Zusammenschluss der institutionellen Einzelkirchen unter der Herrschaft der Kirche zu Rom. Dieses Verständnis ergab sich ihm aus der Entwicklung der kirchlichen Verfassung. Schon am Ende der ersten Epoche der Kirche, am Ende der Epoche der Alten Kirche, die die Einzelkirchen auf demokratisch-föderalistische Weise zusammengefügt hatte, kam durch die Autorität der römischen Bischöfe allmählich eine Spannung zwischen Verfassungsform und Verfassungswirklichkeit auf (1), die in den "mittleren Zeiten" zu einer nicht unwidersprochenen und in ihrem Gehalt beschränkten Herrschaft Roms führte. Zur Zeit Pippins und Karls des Großen erfolgte dann die Zerstörung der ursprünglichen Verfassung durch die römische Herrschaft (2), die in den folgenden Zeiten in Theorie und Praxis weiter ausgebaut wurde. Die Auffassung von der Obergewalt des Papsttums, wie sie Calvin seit dem 11. Jahrhundert vorgetragen, verwirklicht und noch zu seiner Zeit bestehend erkannte (3), sah er als unvereinbar mit seiner Kirchenlehre an. Er unterzog sie einer eingehenden Kritik (4).

1. Die Verfassung der Alten Kirche

Die Epoche der Alten Kirche reichte im Sinne Calvins von der Begründung der Kirche bis hin zur Zeit Leos I. Zu seiner Sicht der kirchlichen Verfassung in dieser Zeit gehörte grundlegend sein Verständnis der Verfassung der Einzelkirche.

Die Amtsaufgaben waren in der Alten Kirche dadurch verwirklicht, dass "Presbyter" eingesetzt wurden, die diese Funktionen wahrnahmen. Die Presbyter

waren im Besitz des vollen Hirtenamtes: "Sie übten alle an dem Volke das Amt der Lehre, der Ermahnung und der Zucht"![1] Daneben fand Calvin eine zweite Gruppe von Presbytern, die Ältesten. Die einzelnen Kirchen waren nach ihm derart geordnet, dass sie sich je und je in einer Stadt und um eine Stadt konstituierten. Die Presbyter oder die Hirten jeder Stadt wählten "zur Wahrung der Ordnung und des Friedens" einen aus ihrer Mitte, dem sie den Titel "Bischof" zuwiesen. Dieser hatte aber nicht einen solchen "Vorrang an Ehre und Würde, dass er etwa über seine Amtsgenossen die Herrschaft ausgeübt hätte". Seine Aufgabe war gleich der eines "Vorstehers im Rat": Er hatte den Geschäftsbericht zu leisten, den Vorsitz zu führen und schliesslich das Beschlossene auszuführen. Diese Regierungsform der Einzelkirche war "althergebracht" und ging beispielsweise in Alexandria bis auf den Evangelisten Markus zurück. Calvin betonte, dass sie nicht als ein Gebot Christi aufgefasst worden sei: "Die Alten geben selber zu, dass diese Regelung nach den Erfordernissen der Zeit durch menschliche Übereinkommen eingeführt worden ist".[2] Diese demokratische Regierungsform verstand er also als Anpassung der allgemeinen Regel der Zucht an die besonderen Umstände.

Ebenso beurteilte er jene Ordnung, die die einzelnen Kirchen umgriffen und zu einer Kirche zusammen-

---

1) IV,4,2

2) Vgl.ebd.; IV,4,1:Nam ex ordine presbyterorum partim eligebantur pastores ac doctores;reliqua pars censurae morum et correctionibus praeerat.-IV,4,2: Quibus ergo docendi munus iniunctum erat, eos omnes nominabant presbyteros.Illi ex suo numero in singulis civitatibus unum eligebant,cui specialiter dabant titulum episcopi,ne ex aequalitate,ut fieri solet,dissidia nascerentur.-IV,11,6:Verum haec erat communis et usitate ratio,ut per senatum presbyterorum ecclesiae iurisdictio exercetur, quorum duo,ut dixi,erant genera.Alii enim ad docendum erant ordinati,alii morum censores duntaxat erant.Paulatim degeneravit hoc institutum a suo primordio; ut iam Amrosii saeculo soli clerici in iudiciis ecclesiasticis essent cognitores.Quod ipse conqueritur his verbis:synagoga vetus,inquit,et postea ecclesia seniores habuit,quorum sine consilio nihil agebatur,quod qua negligentia obsoleverit nescio, nisi forte doctorum desidia,vel magis superbia,dum soli volunt aliquid videri.-Vgl.auch IV,11,1

gefügt hatte[1]: Über die Kirchen einer Provinz erhob sich einer der Bischöfe als Erzbischof und schliesslich waren auch Patriarchen bestellt. Wie jener den Provinzialsynoden, so standen diese den Synoden ihrer Patriarchate vor.[2] Das allgemeine Konzil schliesslich, in dem alle Kirchen zusammengeschlossen waren, berief der Kaiser ein[3] und stand abwechselnd unter dem Vorsitz führender Bischöfe.[4] Die kirchenregimentliche Gewalt, die den Bischöfen zukam, war wenigstens unter den Patriarchen völlig gleich. Sie bestand aus der Rechtsprechungsgewalt, der Ordination der Bischöfe, der Ausschreibung der Konzilien und den Vermahnungen.[5]

Unter den Patriarchen ragte der Bischof von Rom an Würde hervor. Er habe, sagte Calvin, zu den Vornehmsten unter den Bischöfen gezählt und auf dem Konzil in Nicäa (325) sei ihm der erste Platz unter den Patriarchen eingeräumt worden.[6] Diese Hochschätzung der Kirche zu Rom beruhte nach ihm auf folgenden Gründen:

1. auf dem Glauben, Petrus habe die Kirche zu Rom gegründet; deshalb sei sie "apostolischer Stuhl" ge-

---

1) IV,4,4:Quod autem singulae provinciae unum habebant inter episcopos archiepiscopum,quod item in nicaena synodo constituti sunt patriarchae,qui essent ordine et dignitate archiepiscopis superiores, idad disciplinae conservationem pertinebat.Quanquam in hac disputatione praeteriri non potest quod rarissimi erat usus.Ob hanc igitur causam potissimum instituti sunt;sunt illi gradus,ut si quid in ecclesia quolibet incideret quod non posset bene a paucis expediri,ad synodum provincialem referretur.Si magnitudo aut difficultas causae maiorem quoque discussionem postularet,adhibebantur patriarchae una cum synodis,a quibus non esset provocatio nisi ad universale concilium.-Mit dem Hinweis auf die Seltenheit wollte C die Eigenständigkeit der Einzelkirche und die Relativität einer übergreifenden Ordnung betonen.

2) ebd. 3) IV,4,4; IV,4,8; IV,7,8;

4) IV,7, 1 u. 2

5) IV,7,6-10

6) IV,7,1:Quantum ad primatus sedis romanae vetustatem, nihil ad eam stabiliendam habetur antiquius decreto illo synodi nicaenae,quo et primus inter patriarchas tribuitur locus romano episcopo,et suburbanas ecclesias iubetur curare.Ubi concilium sic inter ipsum et alios patriarchas dividit,ut singulis suos fines assignet,certe non eum constituit omnium caput,sed unum ex praecipuis facit.

nannt worden.

2. auf der Tatsache, dass Rom die Hauptstadt des römischen Reiches war. Deshalb habe man angenommen, dass hier in besonderer Weise gelehrte und erfahrene Männer vorhanden seien.
3. auf der Tatsache,"dass die Kirche zu Rom friedlicher und weniger aufgewühlt" war, während die Kirchen des Ostens und Griechenlands, auch die afrikanischen Kirchen,"in vielen Meinungsstreitigkeiten untereinander in Aufruhr waren". Sie hätten, meinte Calvin, vertriebenen Bischöfen Zuflucht gewährt, und an der einmal überlieferten Lehre zäher festgehalten... als alle anderen.[1]

Dieser dritte Grund besass besonders für die Zeit der arianischen Streitigkeiten Bedeutung. Diese begünstigten eine grössere "Autorität" des römischen Bischofs: "Darunter ist aber nichts anderes zu verstehen, als dass die Gemeinschaft mit der Kirche zu Rom hochgeschätzt wurde und es andererseits als schimpflich galt, von ihr mit dem Bann belegt zu werden".[2] Es bestand also auch damals nicht etwa ein rechtlicher, sondern nur ein moralischer Vorrang des römischen Bischofs.

Die römischen Bischöfe strebten allerdings danach, ihre Autorität auszudehnen und zu einer Art Obergewalt auszugestalten. Als kennzeichnend für eine Obergewalt betrachtet Calvin vor allem die Rechtsprechungsgewalt; denn bei dem, wie er sagte, auf dessen Richter-

---

1) IV,6,16;zum zweiten der angeführten Gründe vgl.IV, 7,14:Et certe initio nihil magis valuerat ad primatum Romae deferendum,nisi quod tunc illic erat imperii caput.-Nach C hatten seit Nicäa (325) die primates und metropolites in solchen Städten ihren Sitz,"die vor den übrigen honoribus et potestate den Vorrang besassen"(betrifft die bürgerliche Verwaltung).Als die Residenz des Reiches nach Konstantinopel verlegt war,wurde dieser Kirche nach ihm der zweite Rang zuerkannt,den vorher Alexandria besessen hatte (IV,7,15). Er bejahte diese Regelung:"Wir wissen aber,dass die äussere Ordnung jemit wechselnder Zeit vielfältige Veränderungen durchmacht"(ebd.).Der römische Bischof Leo I 440-461 habe sich dieser Änderung später aus reiner Ehrsucht widersetzt (ebd).

2) IV,7,5

stuhl man sich beruft, liegt die oberste Herrschaft.[1] Schon von Anfang an sah er den genannten Ehrgeiz bestehen: "Es hat nie eine Zeit gegeben, in der nicht der römische Stuhl die Herrschaft über die anderen Kirchen erstrebt hätte".[2] Oft hätten die römischen Bischöfe versucht, die Untersuchung von Rechtsfällen an sich zu ziehen.[3] Dem genannten Streben kam auch Erfolg zu: "Es haben sich viele..., und zwar oft, auf den Bischof von Rom berufen".[4] Dieser Anspruch und diese Anerkennung wurden nach ihm vornehmlich in der Zeit nach den arianischen Streitigkeiten grösser, in der die Autorität der römischen Kirche weiter angewachsen sei.[5] Den Anspruch auf eine Herrschaftsstellung bekämpften aber die anderen Bischöfe. Vor allem die Bischöfe des Ostens und Griechenlands, aber auch jene von Frankreich, wehrten sich gegen einen ungebührlichen Anspruch des römischen Bischofs: "Er wurde stets ausgelacht, wenn er seine Grenzen überschritt".[6] Die afrikanische Kirche habe nach langen Streitigkeiten auf dem Konzil zu Mileve verboten, sich nach Rom zu berufen.[7] In Italien aber fand er eine anerkannte Herrschaft der römischen Bischöfe. Er sagte nämlich: "Dort ist die Sitte aufgekommen, dass sämtliche Bischöfe Italiens nach Rom kamen, um ihre Weihe nachzusuchen." Nur die Metropoliten hätten sich nicht in die Knechtschaft hineinzwingen lassen.[8]

Im Blick auf die ganze Kirche lassen sich die Aussagen Calvins dahin verstehen, dass die "angewachsene Autorität" einen grösser gewordenen moralischen Vorrang

---

1) IV,7,9
2) IV,7,5:Nullum enim fuit tempus quo non romana sedes imperium in alias ecclesias appetiverit.
3) ebd.;IV,7,9
4) IV,7,9
5) IV,7,5:Itaque si quis presbyter a suo episcopo, si quis episcopus a synodo suae provinciae damnatus erat,statim provocabent Romam.Et has appellationes romani episcopi cupidius quam par erat recipiebant:quod videbatur esse species extraordinariae potestatis,se longe lateque ita negotiis interponere.-IV,7,1:Nunquam enim puduit romanos episcopos maximas quasque contentiones pro suis honoribus suscipere,et hanc solam ob causam multis saepe et perniciosis certaminibus vexare et turbare ecclesiam.
6) IV,7,9
7) IV,7,9; IV,7,5
8) IV,7,6

bedeutete, der aber langsam in eine noch sehr beschränkt anerkannte Herrschaftsstellung überzugehen begann. Die der Verfassungsform angemessene Verfassungswirklichkeit begann sich durch diese Autorität langsam zu verändern. Die weitere Entwicklung gehörte den "mittleren Zeiten" an.

2) Die Verfassung der "mittleren Zeiten"

Die "mittleren Zeiten" begannen mit der Zeit Leos I. (440-461) und endeten mit der Zerstörung der ursprünglichen Verfassung zur Zeit Pippins (751-768) und Karls des Großen (768-814). Sie waren bestimmt durch die immer mehr anerkannte Herrschaft Roms, die eine Veränderung der ursprünglichen Verfassungsspitze bedeutete.

Von Leo I. heisst es bei Calvin, dass er sich in die Angelegenheiten anderer Kirchen eingemischt und Statthalterschaften in Griechenland, Frankreich und Spanien eingerichtet habe. Diese seinen dadurch bedingt gewesen, "daß kein Bischof in seiner ordentlichen Rechtsprechung, kein Metropolit in der Verhandlung der Berufungssachen und auch keine Provinzialsynode in der Ordnung der Kirche behindert werden sollte". Leo hätte sich nur ins Mittel legen wollen, um Misshelligkeiten zu schlichten.[1] Die damit in Anspruch genommene subsidiär verstandene Gewalt erscheint wenigstens ihrem Gehalt nach als vereinbar mit der Verfassung der Alten Kirche. Sie verletzte nicht "das Wesen und das Gesetz der kirchlichen Gemeinschaft".[2] Alle Patriarchen und Bischöfe hatten nämlich das Recht, in andere Kirchen einzugreifen, wenn Hilfe Not war.[3] Wenn Calvin aber von Leo sagte, er sei über die Maßen auf Ruhm und Herrschsucht versessen[4] gewesen, so hatte er die allen übergeordnete Sonderstellung oder die Obergewalt im Auge, die Leo beanspruchte.[5] Diese war aber

---

1) IV,7,11
2) ebd.:"lex et natura Ecclesiasticae communionis"
3) IV,7,11
4) IV,7,11:gloriae et dominationis supra modum cupidus;IV,7,4 u.14 u.15;vgl.Anm.1,102
5) Anders ist die "Herrschsucht" des Leo nicht zu ver-

nicht allgemein anerkannt. Viele Kirchen, meinte er, hätten sich über Leos Ehrsucht geärgert und auch seinen Begehrlichkeiten Widerstand entgegengesetzt.[1] Aus der Ausdehnung der Herrschaft Roms versteht es sich aber, dass er sagen konnte, die alte Regierungsweise sei unter Leo verunstaltet worden.

Eine "wesentliche Änderung" vollzog sich nach ihm zur Zeit Gregors I. (590-604). Die Bedingungen hierfür sah er in der politischen Lage. Das Reich sei zerrissen und erschüttert, Illyrien, Italien, Afrika, Spanien und Frankreich seien schwer geschädigt gewesen. Der Reinheit des Glaubens wegen hätten sich alle Bischöfe enger an den Bischof von Rom angeschlossen. Deshalb sei nicht allein die Würde, sondern auch die Macht dieses Stuhles gewaltig angewachsen, sie sei damals grösser gewesen... als in den vorausgehenden Jahrhunderten.[3] Die Gewalt des römischen Bischofs bestand darin, "sich widerspenstigen und ungezähmten Köpfen entgenzustellen, wo irgend ein ausserordentliches Mittel erforderlich war, und das geschah, um den anderen Bischöfen zu helfen, nicht aber um sie zu behindern".[4] Die gewöhnliche Rechtsprechung habe er, sagte Calvin, nicht verletzt und in ausserordentlichen Fällen nur auf Geheiss des Kaisers gehandelt.[5] Die Gewalt des römischen Stuhles hatte "ihre bestimmten Grenzen".[6]

Ihrem Gehalt nach erscheint die Herrschaft Roms nicht grösser als zur Zeit Leos. Wenn Calvin von einer wesentlichen Änderung des alten Zustandes sprach, so bezog sich dies auf die der Not der Zeit stärkere Inanspruchnahme der römischen Herrschaftsstellung und auf deren weitgehende Anerkennung, die aber auch jetzt nicht allgemein war.[7] Immerhin nahm er eine zwar nicht

---

stehen. Ein Streben nach Herrschaft fand C ja auch in früherer Zeit;vgl.auch IV,7,5.

1) IV,7,11; IV,7,1
2) IV,7,12:Gregorii tempore iam multum mutata erat prisca illa ratio.-Die Wiedergabe mit "wesentlich" darf man nicht überinterpretieren.
3) IV,7,12:Eo factum est ut sedis non modo dignitas, sed etiam potentia vehementer cresceret.
4) IV,7,13:In curam aliorum ecclesiarum non se ingerebat nisi necessitate coactus.
5) IV,7,12 6) IV,7,13
7) IV,7,12;vgl IV,7,6

unumstrittene, aber doch weitgehend anerkannte Änderung der Verfassungsspitze an, zumindest für die kirchlichen Verhältnisse des Westens.[1]

Dennoch hielt er die alte Regierungsweise noch nicht für zerstört.[2] Der subsidiäre Charakter der römischen Obergewalt hatte nämlich die Eigenständigkeit der Einzelkirchen und ihrer Zuordnungen nicht aufgehoben. Überdies sah er, dass die Obergewalt des römischen Bischofs im Falle eines Fehltritts dem Spruch der anderen Bischöfe unterworfen war. Gregor habe sich, sagte er, den anderen gegenüber keineswegs mehr herausgenommen, als er an anderer Stelle allen sich selbst gegenüber zugestanden habe. Er habe bekannt, er sei bereit, sich von allen bestrafen, von allen bessern zu lassen.[3] Wie Calvin sich die Verfassungsverhältnisse des genaueren vorstellte, lässt sich wie für die früheren Zeiten auch für Gregors Zeit nicht weiter ausmachen.[4]

Die Mäßigung, mit der die Herrschaft aufgefasst wurde, fand er dadurch bestätigt, dass Gregor jeden Titel verwarf, der an eine Herrschaft erinnerte. Der Streit um einen solchen Titel war nach ihm zur Zeit der arianischen Streitigkeiten aufgekommen. In Afrika, berichtete er, habe ein Konzil zu Karthago (397) verboten, dass jemand als "Oberster der Priester" oder als "Erster Bischof" bezeichnet werde, nur die Bezeichnung "Bischof des ersten Stuhles" sei erlaubt worden.[5] Über den Titel "allgemeiner Bischof" entstand erst zur Zeit Gregors ein Streit. Johannes, der Patriarch der neuen Hauptstadt Konstantinopel, habe sich diesen Ti-

---

1) Insofern bei Leo eine - wenn auch sehr beschränkte - Herrschaft anerkannt war, kann man schon bei ihm von einer Änderung der Verfassung sprechen. Im Hinblick auf die Gesamtkirche erscheint sein Ehrgeiz aber mehr als Versuch, die Verfassung zu ändern.
2) IV,7,17 3) IV,7,13
4) Die vorgetragenen Ergebnisse verstehen sich als Interpretation der verschiedenen Aussagen C.s, doch bleibt insofern eine gewisse Unsicherheit, als alle seine Aussagen in diesem Zusammenhang unmittelbar mit der Kritik zusammenhingen und je nach dem besonderen Zusammenhang verschiedene Akzente vorherrschten.
5) IV,7,3(Princeps sacerdotum;primus Episcopus;)

tel angemaßt. Gregor habe ihn deswegen scharf angegriffen, diesen Titel aber keineswegs für sich selbst beansprucht.[1] Später aber habe Kaiser Phocas der Kirche zu Rom den Vorzug gegeben und einen Nachfolger Gregors, Bonifatius III. (607), den Titel zugestanden.[2] Calvin sah dies als Ausdruck dafür an, dass der Anspruch Roms über die bisherige Mäßigung hinausging.

Die weitere Entwicklung brachte nach ihm die Zerstörung der alten Verfassung. Hierfür sah er wiederum kirchenpolitische und politische Umstände als maßgeblich an. Er verwies darauf, dass kurze Zeit später Griechenland und Asien sich von Rom getrennt hätten. Zum andern war es Pippin, der das römische Herrschaftsstreben unterstützte: "Er hat dem römischen Bischof Zacharias zugestanden, dass der römische Stuhl über die französische Kirche die Rechtsprechung haben sollte". Erst damals sei Frankreich unter die Knechtschaft Roms gekommen. Diese "neuen Dinge" waren "zunächst noch unbefestigt", sie wurden erst "durch die Autorität Karls gestärkt". Calvin betonte, dass "erst damals die alte Gestalt der Kirche in Frankreich und Deutschland gänzlich in Vergessenheit geraten ist".[3] Die Kirche im Westen erscheint demnach weitgehend dem grösser gewordenen Anspruch Roms unterworfen. Die alte Verfassung war zerstört. Hier lag für Calvin die Hauptzäsur der kirchlichen Verfassungsentwicklung. Dies wird erst voll verständlich aus seiner Ansicht über den weiteren Verlauf dieser Entwicklung.

---

1) IV,7,16(universalis patriarchus); IV,7,4(universalis episcopus);Gregor wehrte sich gegen den Titel "Papa universalis",den ihm der Bischof Eulogius von Konstantinopel angeboten hatte.

2) IV,7,17

3) ebd.:Quanquam autem credibile est,prius valde deformatas fuisse ubique ecclesias,constat tamen veterem ecclesiae formam tunc demum in Gallia et Germania fuisse prorsus obliteratam.Exstant adhuc in archivis curiae parisiensis brevis illorum temporum commentarii,qui,ubi de rebus ecclesiasticis agitur,mentionem pactionem faciunt,tum Pipini tum Caroli,cum romano pontifice.Inde colligere licet,factam tunc fuisse veteris status mutationem.

3. Die Herrschaft des Papsttums

Die Entwicklung der Verfassungsgeschichte bis zur Zeit Calvins führte nach dessen Auffassung zu einer umfassend anerkannten und ausgeübten römischen Herrschaft, deren Gehalt jetzt überdies ungleich grösser war. Als wichtige Epoche erscheint die Zeit Bernhards von Clairvaux (1090-1153). Aus dem geschichtlichen Wer- und dem Gehalt der römischen Herrschaft ergibt sich der Begriff jener Kirche, der Calvin sich gegenüber sah und mit der er sich auseinandersetzte, d.h. es ergibt sich der von der Verfassung her genommene Begriff der katholischen Kirche, wie er im Sinne Calvins Geltung besass.

Zunächst handelt es sich um sein Verständnis der in seiner Zeit herrschenden Auffassung von der Obergewalt Roms. Was die Ansicht über die Entstehung dieser Obergewalt angeht, so ergibt sich folgendes: Christus, das Haupt der Kirche "im eigentlichen Sinne" regiert allein kraft eigener Autorität und in seinem eigenen Namen. Seine Stellvertretung auf Erden hat er dem Apostel Petrus, dem "dienstbaren Haupt" übertragen.[1] Diesem kam die Obergewalt in der Kirche zu.[2] Er hatte zuerst seinen Sitz in Antiochia, weshalb diese Kirche den Vorrang vor allen anderen besass.[3] Als Petrus später nach Rom kam und hier Bischof wurde, ging dieser Vorrang auf die Kirche zu Rom über.[4] Nach dem Tode des Petrus in Rom blieb dieser Vorrang bestehen. Die Obergewalt stand den Nachfolgern des Petrus zu, die sie in fortwährender Aufeinanderfolge stets erhalten haben. Diesen Vorrang der Petruskirche interpretierte Calvin als "teils persönlicher, teils sachlicher Art".[5]

Mit dieser Begründung der Obergewalt hing die Bedeutung zusammen, die Calvins Gegner dem Papsttum zuwiesen: sie bezeichneten den jeweiligen römischen Bischof als "Nachfolger des Petrus", als "Statthalter Christi", als "Haupt der Kirche" und als "Allgemeinbischof des Erdkreises"[6]; der "Papst" bildete die "Spitze der Kirchenleitung" oder der "Hierarchie"[7];

---

1) IV,6,9 2) IV,6,1-5 3) IV,6,12(primatus)
4) ebd.)honor) 5) IV,6,11
6) IV,6,1 u. 3; IV,7,21 u. 26
7) IV,6,1

der Gehorsam ihm gegenüber war das "vornehmste und nahezu einzige Band der kirchlichen Einheit". Seine Gegner vertraten die Meinung, "die Kirche sei gewissermassen ein unvollständiger, verstümmelter Leib, wenn sie nicht dem römischen Stuhl gleichsam als ihrem Haupt unterworfen sei![1]"

Den Gehalt der Obergewalt betreffend, sagte Calvin: "Wenn aber die Päpste selbst über ihre Autorität sprechen, so erklären sie in grosser Hoffart, bei ihnen liege die Vollmacht zum Befehlen, für die anderen bestehe die Notwendigkeit zu gehorchen". Den "Hauptinhalt" der römischen Lehre fasste er auf folgende Weise zusammen: "Bei dem Bischof von Rom allein liegt die oberste Entscheidung über alle kirchlichen Angelegenheiten, ob es nun darum geht, Lehren zu beurteilen und festzustellen, Gesetze zu erlassen, die Zucht zu regeln oder die Rechtsprechung zu üben". Die Päpste ließen, referierte er weiter, auch bei einem Missbrauch der Gewalt kein Gericht über sich bestehen.[2] Dieser Gehalt der Obergewalt war nach ihm viel grösser als jener in den mittleren Zeiten.[3] Es versteht sich aus dem Gesagten: die Obergewalt bedeutete nicht mehr nur eine subsidiäre Gewalt; sie umfasste jetzt auch nicht mehr nur die Rechtsprechungsgewalt, sondern die ganze geistliche Vollmacht; sie war "unermessliche Gewalt",[4] absolute Herrschaft, sie war auch nicht dem allgemeinen Konzil unterworfen. Die alte Verfassungsspitze erscheint demnach völlig verändert. Aber auch

---

1) ebd.:Caput autem ac fastigium totius ordinis,hoc est,primatum romanae sedis...Et tamen persuadere mundo conantur,hoc esse praecipuum ac prope unicum ecclesiasticae unitatis vinculum,si romanae sedi adhaeremus,ac in eius obedientia perseveremus.- Sic enim existimant,ecclesiam corpus esse quodammodo mutilem ac truncum,nisi romanae sedi,tamquam capiti,sit subiecta.

2) IV,7,19

3) IV,7,19:Iam vero ut romano pontifici hodie concedemus eminentiam illam et iurisdictionis amplitudinem quam mediis temporibus,ut Leonis et Gregorii,habuit haec sedes,quid hoc ad praesentem papatum.-IV,7,12:Et tamen multum interest quin fuerit effraenis dominatio,ut imperare unus aliis pro sua libidine potuerit(Bezogen auf die Herrschaft Gregors).

4) IV,7,19

die alte Eigenständigkeit der Einzelkirche war aufgehoben.[1]

Wenngleich Calvin vornehmlich die Obergewalt des Papsttums betonte, so sah er doch die alter föderalistische Ordnung unter dem päpstlichen Zentralismus fortbestehen. Die Einzelkirchen oder Bischofskirchen bestanden weiter und behielten grosse Bedeutung; die Bischöfe besassen Gesetzgebungs- und Rechtsprechungsgewalt.[2] Ebenso bestanden die Provinzialsynoden und die allgemeinen Konzilien weiter.[3] Auch diese freilich waren dem Papst untergeordnet und stellten dessen Werkzeug dar.[4] Wie übrigens der Papst sich die Herrschaft über die Gesamtkirche errang, so auch der Bischof über die Einzelkirche. Das entscheidende Kennzeichen war auch hier die Rechtsprechungsgewalt.[5]

Auf die Zeit, in der die römische Auffassung entstanden war, ging Calvin nur sehr beiläufig ein. Er nahm an, dass schon einige Kirchenväter die Führung der Kirche durch Petrus gelehrt hatten.[6] Ausserdem fand er, wie schon erwähnt, in der Alten Kirche den Glauben, Petrus habe die Kirche zu Rom gegründet.[7] Die Lehre von der Obergewalt hatte sich, soweit sie über die Ansicht hinausging, die in den "mittleren Zeiten" Geltung besass, seiner Meinung nach in der Zeit zwischen Karl und seiner eigenen Zeit ausgebildet. Schon für Pippins und Karls Zeit nahm er aber Anspruch und Ausübung der späteren Form der Obergewalt wenigstens im Kern an; denn anders bleibt es unverständlich, dass er von einer Umgestaltung der alten Regierungsweise sprach.[8] Die weitere Entwicklung brachte dann die volle Ausbildung der Obergewalt. Zur Zeit Bernhards von Clairvaux bestand eine umfassende päpstliche Rechtsprechung, die in die Rechtsprechung der Einzelkirchen weitgehend eingriff, die Äbte den Bischöfen,

---

1) IV,7,21;vgl.auch CR 34,492:Ordinationem quoque romanus pontifex provincialibus episcopis ereptem soli sibi arrogat.
2) IV,9,1; IV,8,1; IV,11,7; IV,10, 6 u. 9
3) IV,8,1; IV,9,1 u.2
4) IV,7,20; IV,9,1
5) IV,11,7
6) IV,6,6
7) IV,6,14
8) IV,6,16

die Bischöfe den Erzbischöfen entzog und unmittelbar unter Rom stellte.[1] Aber auch die gesamte Lehre von der Obergewalt des Papstes war in dieser Zeit ausgebildet, weitgehend anerkannt und durchgeführt.[2] Die Zeit zwischen der Zerstörung der alten Verfassung und der Zeit Bernhards stellte gleichsam die Vorbereitungszeit dar für die voll ausgebildete Herrschaft des Papsttums, die in Bezug auf die umfassendere Durchführung bis zu Calvins Gegenwart noch eine Steigerung erfuhr.[3]

Nach dem Gesagten ergibt sich der Begriff der Kirche, der Calvin sich gegenüber sah und mit der er sich auseinandersetzte. Die überkommene Kirche erschien in seinem Sinne als die Herrschaft der römischen Kirche oder des römischen Bischofs, d.h. des Papstes, über die Einzelkirchen. Der Ausdruck "Papsttum" meinte vor allem die Institution, die diese Herrschaft ausübte, aber auch die päpstliche Herrschaft oder des päpstliche Reich oder die Papstkirche. Wie man sieht, fallen die Begriffe "römische Kirche" und "Papstkirche" zusammen. Die Anhänger der so verstandenen katholischen Kirche bezeichnete Calvin entsprechend als "Papisten" oder als "Römische". Aus seinem Verständnis der Verfassungsentwicklung ergibt sich weiter, dass diese katholische Kirche in seinem Sinne eine wenigstens seit dem 11. Jahrhundert verwirklichte geschichtliche Form der Kirche darstellte, die kontinuierlich aus den früheren Formen der Kirche erwachsen war. Der Begriff der "katholischen Kirche" umfasst also einen verfassungsrechtlichen und einen geschichtlichen Aspekt. Gemäss dem inneren Zusammenhang ist nun zunächst danach zu fragen, wie Calvin die Obergewalt beurteilte.

---

1) IV,7,18
2) ebd.; C zitierte bei der Darlegung der päpstlichen Machtansprüche besonders Gratian;vgl.IV,7,19
3) In diesem Sinne erwähnte C Verordnungen Gregors IX., die "Clementinen" und die "Extravagantes Martini" (IV,7,20);

4) Die Kritik der päpstlichen Obergewalt

Aus dem Vergleich zwischen Calvins Lehre von der Kirche und der von ihm wahrgenommenen katholischen Auffassung versteht sich, dass er diese verwarf. Die Schrift schrieb nach ihm bestimmte Amtsfunktionen vor, die völlig selbständige Einzelkirchen konstituieren konnten. Der Zusammenschluss dieser Einzelkirchen war nur auf föderalistischer Basis erlaubt. Nach der Lehre seiner Gegner dagegen begründete die Schrift eine äussere Gesamtkirche, die überdies monarchisch geordnet sein musste. Der Begriff der äusseren Kirche und die Form der Verfassung waren anders als bei ihm.

Bei seiner Argumentation stellte Calvin nicht nur seine eigene Auffassung der katholischen Lehre gegenüber, sondern er versuchte auch, die angezogenen Beweise zu widerlegen. Er legte, entsprechend seinem Schriftprinzip, zunächst und vor allem auf die Widerlegung der Schriftbeweise Wert, ohne aber Geschichts- und Vernunftbeweise zu vernachlässigen.

Die Schriftbeweise seiner Gegner beruhten nach ihm auf einem falschen Schriftverständnis.[1] Jeder Apostel habe die gleiche Gewalt übertragen bekommen, argumentierte er.[2] Einen gewissen Vorrang des Petrus erkannte er an: "Petrus möge sicherlich den ersten Platz haben. Aber es besteht doch ein grosser Unterschied zwischen rangmässiger Ehre und -Gewalt".[3] Das Verhältnis zwischen Petrus und den übrigen Aposteln sah er also genau so wie das Verhältnis der Bischöfe zu den Presbytern in der Alten Kirche. Auch den Einwand, "die Kirche könne eben ein solches Haupt nicht entbehren",[4] versuchte er zu widerlegen. Die Behauptung nämlich, ein höchstes Haupt sei von Natur gefordert, erkannte er nur für die Einzelkirche als gültig an, nicht aber für die Gesamtkirche. Zur Regierung des ganzen Erd-

---

1) IV,6,2-10
2) IV,6,4;(Quum) scriptura testetur Christum esse caput,et hunc ei soli honorem vindicet...monarchiam inter ministros non modo nullam ponit,sed etiam iudicat nullam esse...nullum ministeriale caput commemorat.
3) IV,6,5;(honor ordinis und potestas)IV,6,7;
4) IV,6,9

kreises meinte er, reiche ein einzelner Mensch nicht aus.[1] Eingehend ging er auch auf die katholische Auffassung ein, insofern diese lehrte, dass die Obergewalt des Petrus auf den Bischof von Rom übergegangen war. Was Petrus betrifft, so vertrat er zwar auch die Meinung, dass Petrus in Rom gestorben sei, er bestritt jedoch, dass Petrus dort Bischof gewesen sei, "vor allem gar lange Zeit hindurch".[2] Petrus hatte nach ihm die Kirche zu Rom nicht gegründet.[3] Falsch nannte er es, überdies anzunehmen, dass in Rom der Sitz der Obergewalt aufgerichtet worden sei.[4] Diese Auffassung beruhte seinem Verständnis nach auf dem Grundsatz, dass "jeder Kirche eine Ehre gemäss der Würde ihres Begründers zukommt".[5] Einen solchen sah er aber bei den anderen Kirchen nicht verwirklicht.[6] Auch hielt er ihn für sinnlos: "Auf diese Weise hätten dann wohl die Israeliten vor Zeiten den Sitz der Obergewalt in der Wüste aufrichten müssen, wo Moses als höchster Lehrer und Oberster der Priester sein Amt verrichtet hatte und gestorben war.[7]"

In umfassender Weise suchte er aus der Kirchengeschichte zu beweisen, dass von einer fortdauernden Obergewalt der römischen Bischöfe nicht die Rede sein konnte. Einmal verwies er dabei auf die Alte Kirche, in der es nach ihm gar keine Obergewalt gegeben hatte, zum andern zeigte er das allmähliche Entstehen der Obergewalt im Laufe der Geschichte auf.

Die Verfassung der Alten Kirche hielt er gleichsam für exemplarisch. Die Gestalt der Alten Kirche stelle, sagte er bezogen auf die Kirchenleitung, gewissermassen ein Bild der göttlichen Einsetzung vor Augen. Sie habe fast nichts gehabt,... was Gottes Wort fremd wäre.[8] Er war sowohl mit der Ordnung der Einzel-

---

1) IV,6,8 2) IV,6,15 3) IV,6,16
4) IV,6,11 5) IV,6,13
6) IV,6,11:Christus-Kirche zu Jerusalem;IV,6,13: Johannes-Ephesus; Jakobus-Jerusalem; Markus,der "nur einer von den Jüngeren war",stand der Kirche zu Alexandria vor,die den zweiten Rang einnahm.
7) IV,6,11 8) IV,4,1

kirche einverstanden, als auch mit der Ordnung der Gesamtkirche. Ablehnend verhielt er sich gegenüber dem Namen "Hierarchie", den einige der alten Regierungsweise beigelegt hätten. Es sei ein unpassender, jedenfalls der Schrift ungewohnter Name. Er sah damit eine Obergewalt in der Kirche angedeutet. Abgesehen aber von der Bezeichnung, im Hinblick allein auf die Sache, wusste er sich mit den Bischöfen der Alten Kirche einig.[1] Durch eingehende Untersuchungen über die Stellung der Bischöfe in der Alten Kirche wollte er seine Auffassung beweisen und die Auffassung seiner Gegner widerlegen.[2] Die Ergebnisse, zu denen er kam, sind aus seiner Sicht der Verfassungsentwicklung bekannt: "Diese Obergewalt des römischen Stuhles...hat ihren Ursprung...weder aus der Einsetzung Christi noch aus der Gepflogenheit der Alten Kirche genommen".[3] Daraus ergab sich ihm, dass es mehr als gewiss sei, "dass alles, was man dem Bischof von Rom mehr zumisst, als ihm nach unserem Bericht die alten Konzilien gegeben haben, neu und erst vor kurzer Zeit zusammengezimmert ist".[4]

Er wollte nun weiter zeigen, wann und wie die römische Obergewalt entstanden war, um die menschliche Begründung dieser Gewalt positiv aufzuweisen. Wie er diese Entwicklung sah, ist schon deutlich. Aus seiner Kritik der Obergewalt versteht sich seine Beurteilung der verschiedenen Verfassungszustände. Was er über die mittleren Zeiten sagte, war beherrscht von dem Gedanken, nachzuweisen, dass die damalige Obergewalt der römischen Bischöfe im Gegensatz zur Gegenwart in Anerkennung, Ausübung und besonders im beanspruchten Ge-

---

1) IV,4,2
2) Vgl.IV,7,1ff.: C untersuchte besonders die Frage des Vorsitzes der römischen Bischöfe auf den Konzilien und die kirchenregimentliche Gewalt der römischen Bischöfe.
3) IV,6,1
4) IV,7,20;Aussagen über die Verfassung der Alten Kirche dienten dem Zweck,die Alte Kirche als Bestätigung der eigenen Auffassung zu erweisen,wobei er immer zugleich eine mittelbare Widerlegung der römischen Auffassung im Auge hatte.
5) IV,7,5:Verum hic paucis iudicare operae pretium est,qualiter olim et quibus rationibus extulerit, ut aliquid iuris sibi in alias ecclesias sumeret.

halt weitgehend beschränkt gewesen war.[1] Wenn er auch die alte, d.h. für ihn gute Verfassung in der damaligen Zeit als verunstaltet betrachtete und den Ehrgeiz der römischen Bischöfe schon am Ende der Alten Kirche kritisierte, so war er doch mit dem Gehalt der Obergewalt nicht uneinverstanden. Eine nicht juridische, sondern nur tatsächliche, aus der Not der Zeit entstandene, subsidiär verstandene, auf moralischer Autorität beruhende "Obergewalt" hielt er nicht für unvereinbar mit seiner Kirchenlehre. Auf Grund seines Geschichtsbildes argumentierte er auch hier gegen die geschichtlichen Beweise seiner Gegner. Wie schon die Alte Kirche, so konnten nach ihm auch die mittleren Zeiten nicht als Stütze für die katholische Ansicht dienen.[2] Die Obergewalt, wie er sie in seiner Gegen-

---

1) Aus dieser Intention lassen sich manche zunächst widersprüchlich erscheinende Aussagen verstehen. Vgl. IV,7,12 u. 13. - Was C meinte, kann man immer nur aus dem jeweiligen Zusammenhang erkennen. Er gab keine strenge Definition. Er leugnete nicht den A n s p r u c h der römischen Bischöfe auf eine Obergewalt (vgl. Anm. 2,90: imperium; Anm. 4,91 und Anm. 2,92: dominatio - Leo, primatus - Gregor). Bei dem Vergleich der Obergewalt der mittleren Zeiten mit jener der Gegenwart gebrauchte er quantitative Begriffe (IV,7,10: suprema dominatio; IV,7,5: infinitum imperium; IV,7,1: primatus). Ein Unterschied lag im G e h a l t der Herrschaft. Die moderatio bei Gregor (IV,7,13) ist auf den Gehalt zu beziehen. Diese Herrschaft wurde dann auch a u s g e ü b t bezw. a n e r k a n n t. Anm. 5, 90: potestas extraordinaria; bei Gregor und Leo sprach er (IV,7,19) von der eminentia und amplitudo iurisdictionis. Wenn er bei Leo nicht eigens auf eine dominatio, auf ein primatus oder ein imperium hinwies, so darf man das nicht überbewerten. Bezüglich Gregors sprach er von reverentia und autoritas, um dessen Stellung zu kennzeichnen (IV,7,12), Ausdrücke, die er auch vom Bischof der Einzelkirche gebrauchte, hier aber eindeutig jeglichem dominium entgegenstellte (IV,4,2). Gregor erscheint, obwohl unter ihm die römische Herrschaft grösser als früher war, geradezu als vorbildlicher Bischof, das kritische Moment tritt fast völlig zurück. Leo wird dagegen wegen seines Ehrgeizes heftig angegriffen, nicht aber wegen seiner Herrschaft.

2) IV,7,22: Verum omni pudore carent qui ex medio illo seculo, Leonis scilicet et Gregorii et similium, praetextum aliquem petunt.

wart bestehen sah, hielt er ja für weit grösser als in der damaligen Zeit. Wie aber beurteilte er die voll ausgebildete römische Obergewalt oder die monarchische Verfassung der "römischen Kirche" auf Grund des Vergleichs mit seiner Kirchenlehre? Statt um den biblisch-historischen geht es jetzt um den systematischen Aspekt der Kritik, wobei sowohl die rationale als auch die religiöse Seite zur Sprache kommt. Calvin hatte hierbei nicht nur den Machtanspruch im Auge, sondern auch dessen Verwirklichung. Seine Aussagen bezogen sich zum guten Teil auf beides zugleich.

Er betonte, was auch seine Gegner nicht bestritten, dass Christus das einige Fundament der Kirche sei, außer dem es kein anderes gebe: "Die Kirche hat Christus zu ihrem einzigen Haupt". Daraus folgerte er: "Die Papisten fügen also Christus sehr grosses Unrecht zu, wenn sie verlangen, ein einziger Mensch müsse die gesamte Kirche regieren".[1] Die Unterscheidung zwischen Christus, dem eigentlichen Haupt, und dem "dienstbaren Haupt" liess er nicht zu;[2] sie widersprach nach ihm der Ordnung, die Christus für die Kirche vorgeschrieben hatte. Christus habe allein den allgemeinen Episkopat in Händen.[3] Dem Unrecht an Christus, dem Haupt, entsprach in seinem Sinne das Unrecht an der Kirche, dem Leibe Christi, oder an der von Christus eingesetzten Ordnung überhaupt. Das Papsttum, sagte er, sei ein brüchiger Körper, der die Symmetrie der Kirche zerstöre; der Papst trenne sich von der Zahl der Glieder der Kirche ab.[4] Auch auf die Zerstörung der Einzelkirche wies er hin und hob dabei besonders die ausgedehnte Rechtsprechungsgewalt hervor. Durch sie werde "nicht nur den übrigen Bischöfen, sondern auch jeder einzelnen Kirche schweres, fürchterliches Unrecht" angetan. "Der Papst", sagte er, "reisst die

---

1) IV,6,9;
2) ebd.
3) CR 35,395:Quisquis lacerat ecclesiam Dei,sese a Christo disiungit,qui est caput et vult omnia sua simul collecta esse.
4) CR 29,51:Quid est igitur papatus nisi deformis gibbus,qui totam ecclesiae symmetriam confundit, tum unus homo capiti se opponens a membrorum numero se eximit?

Kirche dermassen auseinander und verstümmelt sie so, dass er aus ihren Bruchstücken seinen Stuhl erbaut"[1]. "Am unerträglichsten" und "von der kirchlichen Handlungsweise zu verschieden" nannte er es, dass der Papst kein Gericht auf Erden über sich anerkenne[2]. Er sprach auch von einem "klaffenden Widerspruch... nicht nur zum Empfinden der Frömmigkeit sondern auch zu dem der Menschlichkeit"[3]. Er verwarf also die päpstliche Herrschaftsstellung vollständig. Sie bedeutete ihm schon auf Grund der Form der Verfassung eine Willkürherrschaft und eine Tyrannei.

Ähnlich wie das Papsttum, das oberste Verfassungsprinzip, beurteilte Calvin die verfassungsrechtliche Stellung der Bischöfe. Sie hätten sich, sagte er, gegen Recht und Gerechtigkeit allein angemasst, was doch der Kirche gegeben war. Er nannte es eine "schändliche Tat, dass ein einzelner Mensch die gemeinsame Gewalt (der Kirche) auf sich übertrug", damit "die Kirche ihres Rechtes beraubte" und "die von Christi Geist verordnete Versammlung unterdrückte und abschaffte"[4].

Mit der Kritik am Papsttum als Verfassungsprinzip und an den Bischöfen als Monarchen der Einzelkirche war Calvins Kritik an der Spitze des Kirchenregiments noch nicht erschöpft. Sie richtete sich vor allem auch gegen die Vollmacht, die seine Gegner dem Papsttum und den Bischöfen zuschrieben.

---

1) IV,7,21:Quod iurisdictionem suam ita sine fine extendit,in eo gravem et atrocem facit iniuriam non tantum reliquis Episcopis,sed etiam singulis Ecclesiis:quas eo modo discerpit ac lacerat,ut ex earum ruinis sedem suam aedificet.Quod autem omnibus se iudiciis eximit,ac tyrannico more sic vult regnare,ut suam unius libidinem pro lege habeat,id certe magis indignum est,et alienum ab Ecclesiastica ratione quam ut sustineri ullo modo queat.Prorsus enim abhorret non modo a sensu pietatis,sed etiam humanitatis.
2) IV,7,19 u.21
3) Vgl. Anm. 1
4) IV,11,7;Vgl.zur Kritik des Papsttums auch
1.Supp.Exh.:CR 34,490ff. u. 509ff.-
2.Articuli:CR 35,35(De primatu sedis Romanae).-
3.Admon.Pauli III.:CR 35,260ff.-

II. Die Kirche und ihre Vollmacht

Calvins Auseinandersetzung mit der katholischen Lehre von der Vollmacht der Kirche und vom Wesen und der Bedeutung des Papsttums und des Bischofsamtes offenbart erst die ganze Tiefe des Gegensatzes zwischen ihm und seinen Gegnern. Während er bei seiner Kritik des Papsttums die Papaltheorie im Auge hatte, verwies er im Zusammenhang seiner Auseinandersetzung mit der gegnerischen Auffassung von der kirchlichen Vollmacht auch auf das katholischen Verständnis der Konzilien und des Bischofsamtes. Aus den verschiedenen Meinungen über das Wesen des bischöflichen Amtes, der Konzilien und des Papsttums ergab sich in seinem Sinne ein Gegensatz zwischen den beiderseitigen Auffassungen des Wesens der Kirche (1). Die katholischen Meinungen über die Lehrgewalt (2) vor allem, aber auch über die Gesetzgebungsgewalt (3), hingen eng mit der Auffassung vom Kirchenregiment und der Kirche zusammen. Wie beide Gewalten der katholischen Ansicht nach von der Kirche, d.h. vom Papst, den Bischöfen und den Konzilien, ausgeübt wurden, so auch schliesslich die Rechtsprechungsgewalt.(4).[1)]

---

1) Neben der Institutio von 1559 vgl.zum Ganzen: 1. Institutio (1536): CR 29; 195ff.(Vollmacht der Kirche:Lehr-und Gesetzgebungsgewalt werden unmittelbar zusammen behandelt.Dadurch kommt der Gegensatz in der Frage der "Tradition" ganz klar heraus). 2.Supp.Exh.:CR 34; 469ff.; 490ff.; 509ff.; vgl.aber auch C.s Stellung zu den kirchlichen Gesetzen:S.460ff.; 474ff.; 502ff.;(im Zusammenhang der Gottesverehrung). 3. Rat.ref.:CR 35,612ff. 4. Articuli: CR 35; 29ff.(De ecclesia et eius autoritate); 31 (Quod ad ecclesiam visibilem pertineant definitiones in doctrina); 32 (De articulis fidei per ecclesiam); 33 (De iure excommunicationis); 34 (De autoritate conciliorum); 39 (De constitutionibus humanis). 5. Acta Syn. Trid.: CR 35;bes. 411ff.; vgl.auch 379ff. (Praefatio in Antidotum).

1) Kirche und Kirchenregiment

Calvins Kritik der päpstlichen Obergewalt wies auf, dass er den Begriff der äusseren Kirche und die Form der Verfassung verwarf. Es bestand aber auch ein Unterschied in den beiderseitigen Auffassungen vom Wesen der Kirche. Nach der katholischen Lehre besass die Kirche im Gegensatz zu ihren Gliedern eine vollkommene Heiligkeit.[1] Für Calvin jedoch war die Gemeinschaft der Heiligen-in-der-Welt als Gemeinschaft der Sünder ebenso vollkommen wie ihre Glieder.[2] Zwischen den Gliedern un der Gemeinschaft bestand demnach in seinem Sinne, wenigstens unter dieser Rücksicht, kein qualitativer Unterschied. Dieser Differenz mit seinen Gegnern wies er aber nur insofern besondere Bedeutung zu,[3] als er sie im Zusammenhang mit dem seiner Lehre widerstreitenden Gestaltbegriff der Kirche sah. Dieser ergab sich in seinem Sinne aus einer Überbewertung der Kirchenleitung.

Nach der katholischen Lehre, wie er sie darstellte, sind die Bischöfe dadurch Bischöfe, dass sie "ihren Ursprung von jenen heiligen Männern herleiten, die einst ... die Kirchen gründeten und aufrichteten";[4] "... die apostolische Vollmacht ist durch die Aufeinanderfolge der Bischöfe erhalten geblieben".[5] Auf Grund ihres Amtes kommt den Bischöfen Autorität zu, von Seiten der Gläubigen muss ihnen Gehorsam entgegengebracht werden.[6] Sie sind "Pfeiler der Kirche, die Obersten der Religion", die "Stellvertreter Christi, die Häupter der Gläubigen".[7] Sie garantieren das Bestehen der Kirche,[8] der Einzelkirche, um im Sinne Calvins zu sprechen. Wie aber die Bischöfe das Vorhandensein

---

1) IV,1,17
2) ebd.Vgl. Anm.3
3) Vgl.IV,8,9; IV,8,12
4) IV,2,2
5) IV,5,3; IV,2,2
6) IV,10,6(Gesetzgebung);IV,9,2(allgem.)
7) IV,5,13
8) IV,12,3:Nec vero quidquam minus sanctis doctoribus quos falso nobis obtrudunt,propositum fuit,quam praeciso quasi haereditario iure probare,esse ecclesias ubicunque episcopi alii aliis subrogati fuerant.-Vgl.IV,5,7;IV,2,2:die Aufeinanderfolge der Bischöfe sei "die einzige Wächterin und Wahrerin der Kirche".

der Einzelkirchen beweisen, so der Papst das Vorhandensein der Gesamtkirche.[1] Die Überordnung des Papstes kommt darin zum Ausdruck, dass Bischöfe, die sich dessen Herrschaftsanpruch entziehen, ihr Vorrecht verlieren.[2] In ihrer Gesamtheit besitzen die Bischöfe eine besondere Bedeutung für die Gesamtkirche. Die allgemeinen Konzilien, die "Bischofskonzilien",[3] werden vom Heiligen Geist regiert und sind deshalb irrtumlos, allerdings nur in heilsnotwendigen Fragen.[4] Letzteres trifft auch für den Papst allein zu, unabhängig von den Konzilien.[5] Die allgemeinen Konzilien sind ebenso wie der Papst notwendig für den Bestand der Kirche, sie garantieren für die Wahrheit in der Kirche. Ein allgemeines Konzil ist "die wahre Darstellung der Kirche".[6] Auf zwei Punkte brachte Calvin zusammenfassend die gegnerische Lehre: Erstens meinte man "die Kirche erscheine stets und sei sichtbar in ihrer äusseren Gestalt". Zweitens legte man "die Gestalt der Kirche fest im römischen Stuhl und in der Hierarchie der Bischöfe".[7]

Nach der katholischen Ansicht erscheinen also das

---

1) IV,6,1:Caput autem ac fastigium totius ordinis, hoc est,primatum romanae sedis,unde probare contendunt penes se solos esse catholocam ecclesiam... Hac,inquam,fultura potissimum nituntur,quum nobis ecclesiam adimere et sibi vendicare volunt, quod retinent caput ex quo pendet ecclesiae unitas, et sine quo dissilire eam ac disrumpi necesse est.- CO III,25.-Es geht hier noch nicht um die ganze Auseinandersetzung,sondern nur um die Lehre.-

2) IV,2,2

3) IV,9,2

4) IV,8,10; IV,10,17

5) IV,7,20

6) IV,9,3:Nam quod in ecclesia remanere veritatem non putant nisi inter pastores constet,nec ecclesiam ipsam consistere nisi in conciliis generalibus emineat,multum abest quin id verum semper fuerit,si vera de suis temporibus testimonia nobis reliquerunt prophetae.-IV,8,10;

7) CO III,23:In his cardinibus controversia nostra vertitur:primum quod Ecclesiae formam semper apparere et spectabilem esse contendunt:deinde quod formam ipsam in sede Romanae Ecclesiae et Praesulum suorum ordine constitunt.....Fremunt nisi ecclesia semper digito ostenditur.-CR 35,30ff: Qui autem tam perspicaces habent oculos,ut ecclesiam sibi visibilem semper esse iactent,quid facient Heliae,qui se solum restate ex ecclesia putabat?

Bischofsamt im Hinblick auf die Einzelkirche und das Papsttum und die Konzilien im Hinblick auf die Gesamtkirche als konstitutive Elemente und als Merkzeichen der Kirche. Die Kirchenleitung und zwar die institutionelle Kirchenleitung besass also eine ungleich grössere Bedeutung als bei Calvin: die Kirche war wesentlich institutionelle Kirche.

Neben der Kritik am Papsttum als Verfassungsprinzip blieb die Auseinandersetzung mit dem auf dem Bischofsamt und den Konzilien beruhenden Kirchenbegriff für Calvin insofern von grosser Bedeutung, als er selbst dem Kirchenamt und den Konzilien grosses Gewicht beimass. Vor allem ging es um die Frage der Irrtumslosigkeit. Die päpstliche Irrtumslosigkeit freilich tat er als "kindisch" ab.[1] Er verwies ausserdem auf einen Tatbestand, der seiner Deutung nach der katholischen Lehre widersprach, sie als falsch entlarvte und deshalb eine weitere Widerlegung überflüssig machte. Johannes XXII., (1316-1334) führte er aus, sei aus der Zahl der Päpste auszuschliessen, weil er offen behauptet habe, die Seelen seien sterblich und gingen mit den Leibern zusammen bis zum Tage der Auferstehung zugrunde. Erst die Schule von Paris habe den König von Frankreich dazu gebracht, Johannes zum Widerruf zu bewegen.[2]

Mit der Lehre von der Unfehlbarkeit der Konzilien setzte er sich eingehend auseinander.[3] Er bejahte ja

---

1) IV,7,20; IV,7,28

2) IV,7,28:Certe ille tam foedo lapsus genere a recta fide excidit,ut sit insigne posteris documentum, non omnes esse Petros qui Petro in episcopatum succedunt.

3) IV,9:"Von den Konzilien und ihrer Autorität". Bohatec (2) verweist darauf, dass Calvin sowohl die Oberherrschaft des Papstes hervorhob,als auch Papst und Konzilien,die Organe der Lehrgewalt nebeneinanderstellte. Das letztere entspricht nach B. der damals vorgetragenen Lehre,dass der Papst und das allgemeine Konzil erst im Zusammenwirken unfehlbar seien(523).Aus Calvins Darlegung ergibt sich aber,dass der Papst wenigstens nach einer Lehrmeinung auch ohne Zusammenhang mit den Konzilien unfehlbar war.-Vgl.Bohatec(520):"Obwohl Calvin nicht unbekannt ist,dass die Römischen das Recht der Dogmenbildung mit der Unfehlbarkeit der Kirche begründen, diese aber wiederum auf die Lehre stützen, dass das allgemeine Konzil die wahre Kirche darstelle

selbst die in den Konzilien sich repräsentierende institutionelle Gesamtkirche und betonte, dass er die alten Konzilien von Herzen verehre.[1] Seinen Gegnern gegenüber stellte er aber heraus, dass Christus nur dann bei einem Konzil gegenwärtig sei oder dass der Heilige Geist nur dann ein Konzil regiere, wenn es tatsächlich in Christi Namen versammelt sei, d.h. wenn er selbst oder sein Wort die Leitung habe. Christus habe nicht verheissen, bei allen möglichen Konzilien gegenwärtig zu sein, sondern habe dieses besondere Kennzeichen festgesetzt, um die wahren und rechtmässigen Konzilien von den anderen zu unterscheiden.[2] Die Konzilien waren demnach nicht als solche irrtumslos. Den Maßstab ihrer Rechtmässigkeit bildete das Wort Gottes.[3] Ein Kon-

---

und darum unmittelbar von dem heiligen Geist geleitet werde,so trennt er doch methodisch seine Kritik der Konzilsautorität von der Kritik der Unfehlbarkeitstheorie,offenbar mit Rücksicht auf die römische Publizistik,die die beiden Gedankenreihen wohlweislich unterscheidet,um zunächst die nach ihrer Meinung unumstösslichen Schriftbeweise für die Lehrgewalt der universalen Kirche zu geben." -Calvin handelt in der Institutio zunächst von der Lehrgewalt.(Vgl.IV,8 und IV,9)

1) IV,9,1; IV,9,13; CR 34,416;Vgl.Koopmans 38

2) IV,9,1 u.2; CR 29,210;

3) CR 34,326f.:Proinde sicut columna et firmamentum veritatis ideo est ecclesia,quod doctrinam illam, in qua fundata est,fideliter custodit,ita non aliam debemus pro ecclesia agnoscere,nisi in qua doctrinam illam reperimus,Hoc vinculum est,hic nexus sacri coniugii,quo sibi ecclesiam Christus copulavit:quem nexum impio ac profano divortio abrumpere Pighius conatur,dum ecclesiam priore loco constituit,Dei autem doctrinam ad inferius subsellium ablegat:et eam quidem,non sicut a Deo tradita est,cuius clara et perspicua nobis exstet veritas,sed qualiter hominibus eam exponere libuerit.CR 35,34:Quod autem magistri nostri dicunt de legitima congregatione,notandum est,ad hoc ut concilium legitime congregetur,sufficere quod solennitas et forma iuris decenter sit servata.Quia si quis vellet trahere hoc in disputationem:utrum praelati,qui ibi sedent,habeant rectam intentionem,et utrum sint docti,et utrum habeant scientiam sacrarum literarum et animum obediendi sanae doctrinae,esset processus in infinitum.-Dieser Auffassung hält Calvin entgegen:..concilium,quod in Christi nomine congregatum est,gubernari a spiritu sancto,et eius directione duci in veritatem.Quibus autem non praesidet Christus,ea regi proprio sensu:et ita nihil posse quam errare,et in errorem ducere.

zilsbeschluss war also nicht deshalb rechtmässig, weil er Konzilsbeschluss war, sondern weil er mit dem Worte Gottes übereinstimmte. Eine Prüfung der Konzilsbeschlüsse sollte "in der Weise vor sich gehen, dass die Entscheidung des Konzils ihr Gewicht hat und als vorläufiges Urteil gilt, aber doch die Prüfung, ... nicht hindert"![1] Damit setzte Calvin seine Auffassung über die Autorität der Konzilien von der katholischen Lehre ab. Er suchte seine Gegner aber auch eines Widerspruchs zu überführen. Sie hielten nämlich nach ihm die Konzilien auch in Fragen für irrtumslos, die nicht heilsnotwendig waren. Sie machten zwar, meinte er, mit Worten gezwungenermassen jenes Zugeständnis: "Da sie uns aber trotzdem den Beschluss aller Konzilien in jeder beliebigen Sache und ohne jeden Unterschied als Offenbarungswort des Heiligen Geistes aufdrängen, so fordern sie eben mehr, als sie sich am Anfang herausgenommen haben.[2]"

Als Voraussetzung der gegnerischen Ansicht betrachtete es Calvin, dass die guten und rechtmässigen Bischöfe notwendig in der Überzahl waren.[3] Diese Voraussetzung stimmte aber nicht: "Denn es kann ebensogut sein, dass sich gottlose und böse Bischöfe gegen Christus zusammenrotten, wie dass sich gute und rechtschaffene in seinem Namen versammeln".[4] Die erste Möglichkeit war nicht nur tatsächlich eingetroffen: Christus und seine Apostel hätten oft vorhergesagt, meinte er, dass der Kirche die höchsten Gefahren von seiten ihrer Hirten kommen. Der Antichrist werde seine Herrschaft nornehmlich auf die

---

1) IV,9,8:Sed enim quoties concilii alicuius decretum profertur,expendi primum diligenter velim quo tempore habitum sit,qua de causa habitum et quo consilio,quales homines interfuerint: deinde illud ipsum de quo agitur ad scripturae amussim examinari;idque in eum modum ut concilio definitio pondus suum habeat,sitque instar praeiudicii,neque tamen examen,quod dixi impediat.
2) IV,9,11
3) Vgl. IV,9,4
4) IV,9,2

Hirten stützen.[1] An "Beispielen aus fast allen Jahrhunderten" erkannte er, "daß die Wahrheit nicht allezeit im Busen der Hirten genährt wird".[2] Sie werde vielmehr von dem Herrn wunderbar erhalten.[3] Es geschieht dies letztlich durch das Predigtamt im weiteren Sinne. Nach allem ergab sich ihm, "dass der unversehrte Bestand der Kirche ... nicht von dem Zustande der Hirten abhängig ist".[4]

Bezüglich des Bischofsamtes selbst galten in seinem Sinne dieselben Argumente wie gegen die Irrtumslosigkeit der Konzilien. Vor allem aber betonte er auf Grund seines dynamisch-spirituellen Verständnisses des Kirchenamtes, dass nichts leichtfertiger sei, "als wenn man die Lehre beiseite lässt und die Aufeinanderfolge auf die Person gründet". Bei dem Kirchenamt handle es sich nicht um eine erbliche Würde.[5] Für ihn waren ja Hirten nur solche Männer, die das Hirtenamt auch rechtmässig ausübten. Wer sich den Namen eines Hirten zuschrieb, brauchte nicht ein solcher zu sein. Autorität besass aber nur ein wahrer Hirte.[6] Den katholischen Hinweis auf die Gehorsamspflicht gegenüber den Hirten liess er nur in dem gezeigten Sinne gelten. Er verwarf die "äußerste, jämmerlichste Ausflucht", "selbst wenn die Hirten nach Verstand und Rat ganz dumm, nach Herz und Willen ganz nichtsnutzig wären, so bliebe doch das Wort des Herrn bestehen, dass uns gebietet, den Oberen zu gehorchen".[7]

Auch in "ihrer eigenen Arena" wollte er seine Gegner stellen. Nach ihm gab es keine Kirche mehr, wenn man die katholische Lehre voraussetzte. Die von

---

1) IV,9,4; vgl.:IV,9,3
2) ebd.
3) ebd.
4) IV,9,9(Konzil von Nicäa 787, 2.Synode von Ephesus)
5) IV,2,3; IV,5,13;vgl. CR 29,205f.; CR 34,491;
6) Vgl.IV,9,5; IV,9,12:Quare nulla Conciliorum, Pastrum,Episcoporum nomina (quae tam falso obtendi quam vere usurpari possunt)nos impediant quominus et verborum et rerum documentis moniti, omnes omnium spiritus ad divini verbi regulam exigamus,quo probemus num ex Deo sint.
7) IV,9,12; IV,10,23

seinen Gegnern gelehrte Nachfolge der Bischöfe und der Päpste sah er verschiedentlich unterbrochen. Schon in der Alten Kirche hatten nach ihm Haeretiker gelegentlich Bischofssitze eingenommen. Weiter verwies er auf das Schisma, das die Wahl des Papstes Alexander II. mit sich gebracht hatte, ferner auf das Schisma, das im Zusammenhang des Investiturstreits entstanden war. Schliesslich erwähnte er die "Päpstin Johanna" und das grosse abendländische Schisma.[1] Sein Gedankengang ging davon aus, dass auch seine Gegner nicht leugnen konnten, dass das Basler Konzil rechtmässig gewesen sei. Dieses habe Papst Eugen verjagt und abgesetzt und Amadeus an seiner Stelle gewählt: "Später aber, unterstützt durch die Gunst der Fürsten, erhielt er die Papstwürde unversehrt wieder. Die Wahl des Amadeus, geschehen nach aller Ordnung, kraft der Vollmacht einer allgemeinen, hochheiligen Synode, ging in Rauch auf ... und aus dem Schoss der Ketzer und hartnäckigen Rebellen ging hervor, was seitdem dagewesen ist an Päpsten, Kardinälen, Bischöfen, Äbten und Priestern". Seine Gegner sollten "die Gestalt der Kirche anders definieren". Man müsste sie sonst, "soviel ihrer sind, für Schismatiker halten, die mit

---

1) CR 35,633:Tota fere Germania bis,ante nostram aetatem,a sede romana discessionem fecit:semel Quum divortium facere cum uxoribus cogerentur presbyteri:iterum quum Gregorius septimus,Henrico quarto Imperatori infestus,Germanos fulminando vellet ab ipso divellere.Omittam recentiora exempla quae per se expendent sani lectores.Quis enim rerum mediocriter peritus ignorat, ut tres antipapae suis factionibus ecclesiam distraxerint?Ex duobus saltem neuter fuit qui non plures ordinaverit episcopos:a quibus rursum creati presbyteri.Ubi continua successio?Verum his omissis,Ioannem papissam transsiliant oportet,si continuare suam ab apostolis seriem volent.Si excutiantur vetusti annales,multas reperiemus primarias sedes ab haereticis fuisse occupatas.(Es folgt der Hinweis auf das grosse abendländische Schisma).-Was Calvin meint, wird nicht ganz klar,denn das zuerst genannte Schisma wurde nicht(oder wenigstens nicht vor allem)durch die Forderung nach strenger Durchführung des Zölibats hervorgerufen.-

Wissen und Willen sich von Ketzern haben weihen lassen"[1].

Nach dem Gesagten ist deutlich, dass Calvin die katholische Lehre vom Bischofsamt und von der Konzilsautorität wegen der Bewertung der institutionellen Kirche verwarf. Auf Grund seines aktualistisch-dynamischen und spiritualistisch-christozentrischen Denkens wandte er sich gegen eine statisch und äusserlich-rechtlich aufgefasste Autorität der Hirten und Konzilien, gegen letztere insbesondere deshalb, weil ihnen gleichsam eine absolute Autorität zugewiesen war. Entsprechend bekämpfte er einen Kirchenbegriff, der auf einer solchen Auffassung der kirchlichen Autorität beruhte. Die Kirche sei, sagte er, nicht in jedes Konzil eingeschlossen. Es dürfe unter keinen Umständen zugegeben werden, "dass die Kirche auf der Versammlung der Hirten beruht"[2]. Die Kirche könne sehr wohl ohne die von den Römischen behaupteten äusserlichen Larven bestehen. Christus sei nicht dermassen an Personen und Orte gebunden[3]. Er wollte damit sagen, dass die Kirche in ihrem innersten Wesen nicht notwendig Institution war.

Von seinen Gegnern meinte er deshalb auch, sie würden "nichts als Kirche anerkennen, als was sie mit ihren leiblichen Augen sehen und versuchen, sie

---

1) CO III,25f.
2) IV,9,7:Sed unum exemplum,quod est prae aliis memorabile,pro omnibus sufficiat.In eo Concilio quod collegerunt Pontifices et Pharisaei Hierosolymis adversus Christum,quid desideres quod quidem ad externam speciem attinet?Nisi enim tunc fuisset Hierosolymis Ecclesia,nunquam sacrificiis aliisque ceremoniis communicasset Christus....damnatur tamen illic Christus,et eius doctrina e medio profligatur.Hoc facinus documento est,inclusam minime fuisse in illo Concilio Ecclesiam. ...Quare nullo modo consistere,quos Dominus nusquam recepit bonos perpetuo fore,malos autem interdum fore pronuntiativit.
3) IV,2,3

mit Grenzen zu umfassen, in die sie sich durchaus nicht einschliessen lässt".[1] Er verwies dagegen darauf, dass die Kirche auch ohne sichtbare Gestalt bestehen könne, und ihre wahre Gestalt in der reinen Predigt des Wortes Gottes und in gesetzmässiger Verwaltung der Sakramente bestehe.[2] Er verwies auf die Grundgestalt, aber auch auf die Wesensgestalt der Kirche.

Es versteht sich, dass er ebenso wie bezüglich des Papsttums auch Christus namhaft machte, in dem allein die Einheit der Kirche liege; in ihm allein sei die allgemeine Kirche zu erblicken.[3] Der Überbewertung der äusseren Kirche stellte er das Prinzip der Kirche gegenüber. Er legte das Gewicht auf die innere unsichtbare Seite. Christus konnte ja nur im Glauben erblickt werden. Gemäss seinem Kirchenbegriff war die äussere Einheit der Kirche eine akzidentelle Erscheinung, die innere Einheit im Glauben, im Wort Gottes oder in Christus, was alles dasselbe bedeutete, aber wesentlich und damit immer vorhanden.

Calvin stellte der katholischen Lehre aber nicht nur seine eigene Ansicht gegenüber, sondern zog auch Konsequenzen. Eine Überbewertung der institutionellen Seite der Kirche bedeutete nach ihm eine Überbewertung des menschlichen Wirkens in der Kirche. Von seinem Standpunkt aus urteilte er über seine Gegner: "Da sie

---

1) CO III,23:Sed non parum a vero ipsi aberrant,dum Ecclesiam non agnoscunt nisi quam praesenti oculo cernant,et eam iis finibus circunscribere conantur quibus minime inclusa est.-Vgl.Anm.7, 107

2) ebd.,24:Nos contra asserimus,et Ecclesiam nulla apparente forma constare posse,nec formam externo illo splendore,quem stulte admirantur,sed longe alia nota contineri:nempe pura verbi Dei praedicatione,et legitima sacramentorum administratione.- CR 35,30f.; ... Statuamus ergo,videri ecclesiam ubi verbum apparet Christus,ubi eius auditur... Sepulta autem doctrina veritatis,ecclesiam simul evanescere.

3) Vgl.Anm.1,114, CR 35,30:De aspectu,unde agnosci queat,quaestio est(sc.ecclesia).Eum constituimus in verbo Dei.Vel,si quis malit,quum Christus eius sit caput:quemadmodum agnoscitur homo ex facie, ita illam in Christo intuendam esse dicimus.

nun aber selbst die Konzilien regieren, ja, sie (in ihre Gewalt) einsetzen, so machen sie auf das, was nach ihrer Behauptung den Konzilien zukommt, tatsächlich selber Anspruch"![1] Die absolute Verbindung des Heiligen Geistes mit einer Institution bedeutete in seinem Sinne ein Verfügen des Menschen über den Heiligen Geist. Ebenso bedeutete nach ihm, wie seine Kritik am Papsttum zeigte, die katholischen Lehre eine Verkürzung des Führungsrechtes Christi.

Aus dieser Kritik Calvins am katholischen Verständnis der äusseren Kirche, der Konzilien vor allem, legt sich schon nahe, dass und wie er auch die entsprechende Ansicht von der Lehrgewalt der Kirche zurückwies. Das Wesen der Kirche begründete ja die Lehrgewalt der Kirche.

2) Die Lehrgewalt

An der Auffassung von der Lehrgewalt der Kirche kritisierte Calvin einmal die Lehre, dass auch die Tradition Glaubensquelle sei, zum andern die Lehre von der "Bestätigung" der Schrift. Weiter wandte er sich gegen die Ansicht, die Vulgata biete allein den authentischen Text der Schrift, und schliesslich verwarf er den Anspruch, bindend die Schrift auslegen zu können.[3]

Zwischen der katholischen Lehre von den Konzilien und der Auffassung, dass auch die Tradition Glaubensquelle sei, sah er einen engen Zusammenhang: "Wenn sie behaupten, die Kirche könne nicht irren, so geht das auf folgendes hinaus, und sie legen es folgendermassen aus: da die Kirche durch den Geist Gottes geleitet wird, so kann sie mit Sicherheit ohne das Wort ihren Weg gehen"![4] Diese Lehre verstand er genauer

---

1) IV,9,11; IV,9,1; CR 35,416:Nam quidquid ecclesiae deferunt,sibi deferunt ipsis.
2) IV,8,1; IV,10,6 u. 9
3) CR 35,411; IV,8,10 u. 13; IV,9,14
4) IV,8,13; CR 35,32:Est et certum,multa esse credenda,quae non sunt expresse ac speciatim tradita in scripturis sacris:Qua tamen per traditionem ecclesiae sunt necessario recipienda.-CR 33,203f.: nach C. sieht Sadolet im Geist und nicht im Wort

dahingehend, dass man neben der Schrift auch die apostolische, nicht schriftlich niedergelegte Überlieferung als Glaubensquelle anerkannte. Die Meinung seiner Gegner war es, dass "die Kirche ... den Schriften der Apostel manches habe hinzufügen müssen oder die Apostel selbst genötigt gewesen seien, hernach mündlich zu vervollständigen, was sie (in schriftlicher Form) weniger deutlich überliefert hätten ... Eben dies seien aber die Lehrsatzungen, die ohne die Schrift allein durch den Gebrauch und die Gewöhnung zur Annahme gekommen seien".[1] Die Bedeutung der Irrtumslosigkeit der Konzilien bestand in diesem Zusammenhang darin, dass diese dadurch eine absolute Instanz darstellten, die die mündliche Überlieferung eindeutig festzustellen vermochte.[2]

Bei seiner Widerlegung der Auffassung von der Lehrgewalt ging Calvin deshalb auch auf die Widerlegung der Lehre von der Irrtumslosigkeit der Konzilien ein.[3] Die Entscheidung in Glaubensfragen war nämlich nach ihm die Hauptaufgabe der allgemeinen Konzilien. Indem er die verworfene katholische Theorie voraussetzte und auf die Verfehlungen gegen die wahre Lehre sah, stellte er seinen Gegnern die Frage: "Wie kann es denn sicher sein, ohne Unterschied und Urteil alles als Überlieferung der Kirche anzunehmen, was sie (die Konzilien) überliefern".[4] Nebem dem positiven

---

die nota ecclesiae; da also beides auseinandertrat (vgl.den folgenden Text),rückte er die katholische Lehre in die Nähe des schwärmerischen Geistbegriffs.

1) IV,8,14:Hic iterum obmurmurant,oportuisse Ecclesiam nonnulla addere scriptis Apostolorum,vel illos ipsos supplere postea viva voce quod minus clare tradidissent:...atque haec esse placita, quae sine Scriptura,usu duntaxat et moribus recepta fuerunt.Vgl. CR 35,413

2) Vgl.ein Argument Calvins:IV,8,14:...quum Dominus tacuerit,quis nostrum dicat,illa vel illa sunt? aut si dicere audeat,unde probat?-Diese Frage setzt voraus,dass die Lehre von der Irrtumslosigkeit der Konzilien und der damit zusammenhängende Kirchenbegriff schon zurückgewiesen ist.Dies ist an dieser Stelle auch schon geschehen.

3) Vgl.den letzten Abschnitt Anm.3,108;vgl. IV,8,11 u. 12 u. 13;

4) CR 34,278

Beweis, dass die Schrift die alleinige Glaubensquelle sei, ging er bei der Auseinandersetzung auch auf die von seinen Gegnern vorgetragene Begründung ein. Er gab zu, dass die Jünger, als sie die Lehre Christi hörten, noch unkundig und fast ungelehrig gewesen seien. Bei die Niederschrift der Lehre hätten sie aber eine vollkommene Kenntnis der Lehre gehabt. Die Autorität der Kirche dürfe deshalb nicht ausserhalb des Wortes Gottes gestellt werden, sondern müsse an das Wort gebunden sein.[1] Die Beispiele, die ihm seine Gegner zur Stütze ihrer Auffassung entgegenhielten, sah er als nicht beweiskräftig an.[2] Bei dieser Frage ging es, wie man sieht, weniger um die Vollmacht der Kirche, als vielmehr um den Begriff des Wortes Gottes, der nach Calvin nicht wie bei seinen Gegnern auch die Tradition einschloss. Unmittelbar auf die Vollmacht der Kirche bezog sich die katholische Lehre von der Bestätigung der Schrift.

Sie besagte nach Calvins Verständnis, dass die Konzilien, d.h. die institutionelle Kirche, das Recht hatten, die Schrift zu bestätigen, d.h. festzusetzen, welche Bücher zur Schrift gehörten.[3] Dies bedeutete in seinem Sinne, dass ohne einen entsprechenden Konzilsbeschluss überhaupt keine Kenntnis dessen gegeben war, was zur Schrift gehörte. Er verstand diese Lehre so, dass die Kirche, d.h. ein Konzil notwendig bestimmen musste, was zur Schrift zählte.[4] Er stellte des-

---

1) IV,8,14; IV,8,13:Illi Ecclesiae authoritatem extra verbum Dei collocant:nos autem volumus verbo annexam,nec ab eo separari patimur. CR 35,33:In summa,quum certa fidei veritas non nisi ab uno Deo peti debeat,constituimus,rectam fidem in solis scripturis fundatam esse,quae ab ipso prodierunt: quum illic non dimidia ex parte,sed ad plenum docere nos voluerit,quidquid scire nos volebat,et utile esse noverat.-Bei diesem Argument ist natürlich die Widerlegung des katholischen Kirchenbegriffs schon vorausgesetzt.

2) IV,8,16(Kindertaufe und Trinitätslehre);

3) IV,9,14:Quod de potestate approbandae Scripturae docent,prudens omitto.

4) ebd.:ergibt sich aus:Cur igitur Nicaeae vinci se patiebatur Arius testimoniis ex Joannis evangelio adductis?Erat enim,secundum istos,liberum repudiare:quando nulla universalis Consilii praecesserat approbatio.- Bezogen auf den Kanon (vgl.

halb die Frage: "Wenn die Autorität der Schrift auf die Billigung der Kirche gegründet ist - von welchem Konzil wollen sie dann einen diesbezüglichen Beschluss anführen?"[1] Nach ihm musste über das Fundament der Kirche, d.h. über die prophetische und apostolische Lehre der Schrift, Gewissheit herrschen, bevor die Kirche zu bestehen anfing.[2] Diese Gewissheit war letztlich und absolut gesehen eine ausschliessliche Glaubensgewissheit und damit eine Gewissheit des einzelnen Gläubigen als solchen. Subjekt der Kanonisierung aber war Gott. Die Brücke zum Menschen war der Glaube oder der Heilige Geist. Vorletztlich, d.h. praktische gesehen, ergibt sich aus Calvins Kirchenlehre, dass es nicht nur möglich, sondern auch geboten war, dass die Kirche, d.h. eine Versammlung von Hirten oder ein Konzil, im Zweifelsfall die zur Schrift gehörenden Bücher benannte. Es zeigt sich hier deutlich, wie sehr er die von seinen Gegnern gelehrte Bedeutung der äusseren Kirche verwarf, wenn er so die göttliche Autorität und die geistliche, innere Seite der Kirche betonte. Nur diese stellte er seinen Gegnern gegenüber.[3] Der sachliche Unterschied lag in der verschiedenen absoluten Gewissheitsquelle.

Entsprechend seiner Auffassung liess Calvin den Verweis seiner Gegner auf den schon in alter Zeit bestehenden Kanon nicht gelten. Er sei, meinte er, nicht aus einer Entscheidung der Kirche hervorgegangen. Es habe unter den Alten nicht eindeutig festgestanden,

---

den weiteren Text):Sed rogo iterum,quo in Concilio Canon ille editus fuerit.

1) ebd.:...,...si in Ecclesiae approbatione fundata est Scripturae authoritas,cuius Concilii citabunt de ea re decretum?

2) ebd.; CR 35,613:Nam quum super apostolorum et prophetarum doctrinam,...,fundata sit ecclesia, perinde isti loquuntur,ae si garrirent matrem a filia esse genitam.

3) CR 35,612:Quin proprium ecclesiae officium sit, scripturas veras a suppositiis discernere non nego:nempe,quia obedienter amplectitur,quidquid Dei est.-Es geht hier C um die wahre Kirche und deshalb ist an die Wesensgestalt der Kirche zu denken,an das Wort Gottes, den Heiligen Geist und an den Glauben,sekundär erst an die äussere Kirche.

welche Bücher zu ihm zählten. Andererseits sagte er, dass der römische Kanon einige Apocryphen umfasse, diese also als echte Glaubensquelle angesehen würden. Er zählte das Buch Ekklesiastikus auf, das Buch der Weisheit, die Makkabäerbücher, das Buch Tobias, das Buch Judith.[1] Im übrigen bestand zwischen dem katholischen Kanon und seiner Auffassung kein Unterschied.[2]

Mit der Frage nach dem Kanon hängt die Frage nach dem Text der Schrift zusammen. Nach Calvins Ansicht hielten seine Gegner allein die Vulgata für authentisch. Diese Behauptung liess er nicht gelten.[3] Die hebräischen und griechischen Texte konnten nach ihm weit besser zum Sinn der Schrift hinführen.[4] Überdies sah er die Vulgata als die schlechteste Übersetzung an.[5] Er verwies auf die Untersuchungen von Laurentius Valla, Faber Stapulensis und Erasmus und zählte selbst Beispiele falscher Übersetzungen auf.[6]

Neben den genannten Fragen, den Fragen nach der Bedeutung der Tradition, nach der Bestätigung der Schrift und auch nach deren Text, kam er auch auf die Schriftauslegung zu sprechen. Von seinen Gegnern sagte er, sie lehrten, dass die Vollmacht zur Schriftauslegung bei den Konzilien liege und zwar ohne Berufungsmöglichkeit.[7] Dies entsprach der Lehre von der Irrtumslosigkeit der Konzilien und dem damit zusammenhängenden Kirchebegriff. Calvin wollte aber von einer solchen Autorität der Konzilien nichts wissen. Seine Gegner hielten ihm den sprichwörtlichen Vergleich der Schrift mit einer

---

1) Vgl. IV,9,14 und CR 35,411 u.413; 411:aus dem zweiten der Makkabäerbücher begründeten C.s Gegner die Lehre vom Fegfeuer,die Fürbitte der Heiligen und den Exorcismus.-413:auf Grund von Hieronymus und Ruffinus erkannte C,dass man in der Alten Kirche diese Bücher nicht zum Kanon gezählt,sie als kirchliche Bücher betrachtet und es für erlaubt gehalten hatte, sie zu lesen.-Vgl.auch Anm.4,114.
2) Vgl.IV,8,5-8; CR 35,408f u.416f;
3) CR 35,411:...repudiatis aliis quibuscunque interpretationisbus,vulgatam solam retinent,ac iubent esse authenticam.
4) CR 35,414
5) vitiosissima translatio
6) CR 35,414f
7) IV,9,14; CR 35,411 u.416

"wächsernen Nase" entgegen, "die hin und her gebogen werden kann". Sie wollten damit eine Schriftauslegung, die nicht durch die Autorität der Kirche absolut gesichert war, ad absurdum führen. Calvin antwortete mit dem Hinweis auf die Aufgabe der Hirten, bei Zwistigkeiten zusammenzukommen und nach dem Worte Gottes zu entscheiden.[1] Es handelte sich hier um dieselbe Frage wie bei der Bestätigung der Schrift. Er hütete sich vor einer Formulierung, die den Menschen und nicht Gott als Subjekt der Kanonisierung und der Schriftauslegung erscheinen liess. Während er bei der ersten Frage nicht auf die Rolle der äusseren Kirche verwies, ja nicht einmal ausdrücklich auf die Glaubensgewissheit, machte er hier die Bedeutung der äußeren Kirche namhaft. Der sachliche Unterschied lag auch hier in der verschiedenen absoluten Gewissheitsquelle.

Nach Calvin missbrauchten seine Gegner, was noch bemerkt werden soll, ihre Behauptung von der Schriftauslegung der Kirche "als Deckfarbe, um alles, was in den Konzilien beschlossen worden ist, als Auslegung der Schrift zu bezeichnen".[2] Während er ihnen bei der Fra-

---

1) CR 35,31:Quod si quid in scripturis sacris controversiae aut dubii oriatur,ad praefatam ecclesiam definire spectat et determinare.-Probatur sic:Quia alias nasceretur horribilis confusio,nisi ecclesia haberet ius pronunciandi definitivam sententiam in dogmatibus litigiosis.Sicut hodie Lutherani vellent habere vocem in capitulo,et iactarent verbum Domini:nisi opponeretur illis haec replica sine exceptione,quod ad ecclesiam spectat determinare ultimate,sine contradictione.Aliter non possumus illis claudere os.Deinde sciendum est,quod scriptura est tanquam nasus cereus;quia flecti potest hinc inde.Sed ecclesiae determinatio est fixa et stabilis.-Calvins Antwort (CR 35,32):Si quod inter ecclesias dissiduum exortum sit,fatemur hanc constituendae concordiae legitimam esse rationem,quae semper observata fuit,ut coeant pastores,atque ex verbo Dei definiant,quid sequendum sit.Caeterum, si visibilis ecclesiae definitiones pro oraculis habere libet:visibilis erat ecclesia,cui solus Micheas resistebat....Qui ergo audiendas visibilis ecclesiae definitiones,sine delectu et exceptione volunt,simul hanc necessitatem imponunt fidelibus, ut abnegato Christo,et relicta Dei veritate,in pietate saepe adhaereant.-Vgl.CR 34,272; CR 37,430: vulgare proverbium;vgl.auch Koopmans 39f.

2) IV,19,14:Hoc enim colore abutuntur,ut Scripturae

ge der Tradition vorwarf, dass sie nicht die Schrift allein als Glaubensquelle anerkannten, behauptete er hier offenbar das Gegenteil. Man darf freilich an die ausserkonziliare Überlieferung denken. Bei seiner Bemerkung hatte er vor allem Glaubenssätze im Auge, die seine Gegner als Schriftauslegung darlegten, nach seiner Auffassung aber nicht auf die Schrift zurückgingen und deshalb falsch waren.[1] Auch hier schwang jedoch seine Kritik des katholischen Kirchenbegriffs mit.

Seine religiöse Kritik war gegenüber der Auffassung von der Lehrgewalt stärker als gegenüber dem Kirchenbegriff. Ähnlich wie bei seiner Kritik der Herrschaftsstellung des Papsttums hatte er aber schon den Vollzug oder die Ausübung der kirchlichen Vollmacht im Auge oder den Inhalt der erlassenen Glaubenssätze, zu denen ja auch die Lehren von der Kirche gehörten.[2] Es finden sich jedoch auch Bemerkungen, die sich auf die Lehre selbst bezogen.

Gerade im Zusammenhang der Lehrgewalt wird deutlich, dass nach ihm die katholische Lehre darauf hinauslief, das, was Menschen für richtig hielten, als Offenbarungswort zu werten.[3] Er stellte sogar die

---

interpretationem vocent quidquid in Conciliis statutum sit.

1) ebd.:C nannte ausdrücklich das Fegfeuer,die Fürbitte der Heiligen und die Beichte:Verum quia Ecclesiae authoritate sancita sunt haec omnia,hoc est(ut verius loquamur)opinione et usu recepta: pro Scripturae interpretatione unumquodque habendum erit.-Dazu kommt ein weiteres:Neque id modo:sed si quid reclamante Scriptura statuerit Concilium, interpretationis habebit nomen. C nannte das Konstanzer Verbot des Laienkelches und das Verbot der Priesterehe.

2) Vgl. CR 29,362

3) IV,8,15:Nec videri debeo nimis contentiosus quod adeo vehementer in hoc insisto,non licere ecclesiae condere ullam novam doctrinam,hoc est,plus docere, et pro oraculo tradere,quam quod Dominus verbo suo revelavit.Vident enim sani homines quantum sit periculum si hominibus semel concessum fuerit tantum iuris.Vident enim quanta fenestra aperiatur impiorum sannis et cavillis,si dicamus id pro oraculo habendum esse inter Christianos quod homines censuerint.-Vgl.auch IV,8,13.-CR 35,612: ut pro verbo Dei sola valeat hominum libido.

Frage, was denn Gott noch übrigbleibe. Nach ihm wurde durch seine Gegner das Reich Christi "ohne sein Zepter, d. h. ohne das geheiligte Wort, erdichtet".[1] Er sah das Reich Christi, die gesunde Lehre und das menschliche Heil verraten.[2] Die Lehre von der Bestätigung der Schrift bezeichnete er als gotteslästerlich, sie bedeutete ihm eine Prüfung der Schrift durch die Menschen.[3] Sie besage, meinte er, dass die ewige und unantastbare Wahrheit Gottes sich auf das Urteil der Menschen stütze.[4] Schliesslich nannte er die Lehre von der bindenden Schriftauslegung durch die Kirche tyrannisch, sie würde die Freiheit aus der Kirche verjagen,[5] die Kirche ihres Rechts berauben.[6] Den Sinn der Schrift den Bischöfen zu überliefern, bedeutete nach ihm, der Schrift die Seele zu rauben und nur ihren toten Körper übrig zu lassen.[7] Mit allen diesen Urteilen brachte er zum Ausdruck, dass die katholische Lehre seine religiösen Grundgedanken verletzte. Die Souveränität Gottes und damit auch der Schrift fand er nicht gewahrt, dem Menschen dagegen zuviel Bedeutung

---

1) CR 29,351
2) CR 35,612:Quod igitur Deo fiet reliquum?Haec plus quam manifesta est regni Christi,sanae doctrinae, salutis nostrae proditio.
3) ebd.:Subiicere enim in eum modum Dei oracula hominum censurae,ut ideo rata sint quia placuerint hominibus,blasphemia indigna est quae commemoretur; vgl. IV,9,14:blasphemia indigna;CR 35,617:sacrilegia impietas;
4) I,7,1:Invaluit autem apud plerosque perniciosissimus error,Scripturae tantum in esse momenti quantum illi Ecclesiae suffragiis conceditur:acsi vero aeterna inviolabilisque Dei veritas,hominum arbitrio niteretur;sic enim magno cum ludibrio Spiritus sancti quaerunt,Ecquis nobis fidem faciat, haec a Deo prodiisse? CR 35,612:Sed ecclesiae iudicio submittere sacrosancta Dei oracula,ut quasi precario suam inter homines autoritatem obtineant, sacrilega est impietas.
5) IV,9,14; CR 35,416:Volunt enim tyrannico suo edicto,libertatem omnem ex ecclesia tollere:sibi autem arrogare infinitam licentiam.
6) CR 35,613
7) CR 35,613:Denique,quisquis scripturae sensum episcoporum subiicit arbitrio,interempta eius anima,nihil praeter mortuum corpus relinquit.... Huius doni vim et usum non supprimunt tantum,sed in nihilum redigunt,qui solis episcopis potestatem faciunt aliis dictandi,quod necessario sequentur.

beigemessen. Beides verwies aufeinander.

Diese religiöse Kritik und auch die rationale Kritik der Lehrgewalt besass eine weitgehende Parallele in Calvins Kritik der katholischen Lehre vom zweiten Teil der kirchlichen Vollmacht. Wie nämlich die Gegensätze bei der Lehrgewalt in ihrem Kern auf die verschiedene Kirchenlehre zurückgingen, so auch die Gegensätze, die bezüglich der Gesetzgebungsgewalt bestanden.

3) Die Gesetzgebungsgewalt

Nach Calvin liefen alle jene menschlichen Ordnungen dem Worte Gottes zuwider, die sich ihrem Inhalt nach auf die Verehrung Gottes und auf die Regel des geistlichen Lebens, in ihrer Verbindlichkeit auf das Gewissen bezogen. Auf dieser "Waagschale" mussten nach ihm "alle menschlichen Gesetze gewogen werden ..., wenn wir eine sichere Regel haben wollen, die uns niemals abirren lässt".[1] Er hatte bei seiner Auseinandersetzung immer schon die Gesetze selbst seiner Gegner im Auge, doch lässt sich seine Kritik am katholischen Verständnis der Gesetzgebungsgewalt, um die es hier vor allem geht, deutlich erkennen.

"Die Römischen behaupten von ihren Gesetzen", wie er referierte, "sie seien geistlich und hätten auf die Seelen Bezug ..., sie seien zum ewigen Leben notwendig,[2] ... heilig und heilbringend".[3] Durch das Befolgen dieser Gesetze sollten die Menschen nach Meinung seiner Gegner "die Vergebung der Sünden, die Gerechtigkeit und das Heil suchen".[4] Die Zeremonien sahen sie als Opfer an, wodurch "die Sünden sühnend getilgt werden".[5] In

---

1) IV,10,8
2) IV,10,1:Quas enim leges condunt,spirituales esse aiunt,ad animam pertinentes,et eas ad vitam aeternam necessarias affirmant.-Vgl.auch IV,10,2 u.6 u.9
3) IV,10,9:...:adversarii nostri sanctas esse et salutares defendunt.
4) IV,10, 1 u.15
5) IV,10,15:Hic praetereo quam perniciosis opinionibus imbuantur hominum mentes,sacrificia esse quibus rite litetur Deo,quibus expientur peccata,quibus iustitia et salus comparetur.-CR 34,463

ihren Satzungen fanden sie "den eigentlichen Kern der Verehrung Gottes" beschlossen.[1] Sie legten "die ganze Summe der Religion und der Frömmigkeit in sie hinein"[2] und banden "mit scharfem Zwang die Gewissen".[3] Calvin hatte nicht allein die Zeremonialgesetze seiner Gegner im Auge, sondern auch die Gesetze, die die Kirchenzucht betrafen.[4] In seinem Sinne bezogen sich die römischen Gesetze, die kirchliche Gesetze darstellten, auf die geistliche Regel der Gerechtigkeit und auf die Verehrung Gottes.

Bei seiner Kritik ging es ihm "ausschliesslich darum, dass Gott nach der von ihm vorgeschriebenen Richtschnur recht verehrt werde und nun die geistliche Freiheit, die sich auf Gott bezieht, unverkürzt erhalten bleibe".[5] Die katholische Ansicht aber führte nach ihm dazu, "eine neue Form der Verehrung Gottes" vorzuschreiben und einen Zwang in Bezug auf Dinge einzurichten, die frei seien.[6]

Sie unterdrückte also einerseits die Freiheit des Gewissens.[7] Wo diese Freiheit fehle, sagte er, da werden unsere Gewissen nie zur Ruhe kommen. Das Gewissen komme in ein langes und auswegloses Labyrinth hinein, aus dem sich nachher so leicht kein Ausweg mehr finden lasse.[8] "Wenn einer anfängt zu zweifeln,

---

1) IV,10,9:...,nonne authores ipsi clara voce definiunt,ipsissimum,ut ita loqor,Dei cultum in ipsis contineri?
2) IV,10,1:... totam religionis et pietatis summam in ipsa(sc.observati legum)statuunt.
3) IV,10,9:Rursum quam praecisa necessitate astringant conscientias ad servandum quicquid iubent, non est ignotum.
4) bes.IV,10,9; IV,10,10 u.14
5) IV,10,1...,...tantum hoc agitur ut rite colatur Deus secundum praescriptam a se regulam,et spiritualis libertas,quae Deum respicit,salva nobis maneat.
6) IV,10,5
7) IV,10,1
8) III,19,7:Nam ubi semel se in laqueum coniecerunt conscientiae,longum et in extricabilem labyrinthum patet.-Vgl.IV,10,1

ob er zu Tüchern, Hemden, Schnupftüchern und Tischtüchern Leinen brauchen darf, so wird er nachher schon nicht mehr sicher sein, ob ihm Hanf verstattet ist, und schliesslich wird ihn selbst noch bei Werg der Zweifel überfallen! Er wird sich nämlich mit dem Gedanken herumschlagen, ob er nicht auch ohne Tischtuch speisen oder ohne Schnupftuch bestehen könnte"![1]

Wie sich aus Calvins Ansicht über die kirchliche Gesetzgebungsgewalt ergibt, konnten auch Fälle auftreten, in denen die Heiligen von Mitteldingen abstehen mussten. Auch ohne kirchliche Vorschrift konnten die Heiligen verpflichtet sein, auf den Gebrauch der Freiheit gegnüber den "Mitteldingen" zu verzichten, dann nämlich, wenn es die Rücksicht auf die Mitmenschen gebot. Auch hierbei sah er das freie Gewissen gewahrt und nur das äussere Werk gebunden.[2] Er nannte als Beispiel einer entsprechenden kirchlichen Regelung das Gesetz des Paulus, von dem Fleische, das den Götzen geweiht war, nicht zu essen. In seinem Sinne bedeutete dieses Gesetz eine Anwendung des Gesetzes Christi, und zwar des Liebesgebotes, auf eine bestimmte Situation.[3] Man sieht, dass die Begründung für das Abstehen von den Mitteldingen in bestimmten Fällen und die Begründung des Gehorsams gegnüber den kirchlichen Gesetzen gleich oder wenigstens ähnlich war. Einmal handelte

---

1) III,19,7
2) IV,10,4
3) IV,10,21:cuius primum ordine et momento praecipuum caput est relinquendam esse gentibus suam libertatem,nec illis obturbandam esse,aut de legis observationibus exhibendam molestiam...Quae autem proxime sequitur exceptio,nec nova lex est ab apostolis lata,sed divinum aeternumque Dei mandatum de non violanda caritate,nec punctum ex illa libertate delibat:sed gentes duntaxat admonet qua ratione sese fratribus attemperent,ne sua libertate in eorum offensionem abutantur.
IV,10,22:Quum igitur lex ista respectu caritatis lata sit,in ea nihil praescribitur nisi quantum caritatis interest.Quum fatentur nihil aliud esse legis huius transgressionem quam violationem caritatis,nonne simul agnoscunt non commentitium aliquod esse additamentum ad legem Dei,sed germanam simplicemque accomodationem ad tempora et mores quibus destinabatur.

es sich mehr um die innere, zum anderen mehr um die äussere Begründung. Es versteht sich, dass bei Calvins Kritik der katholischen Lehre das Gewicht nicht auf diesen Fällen lag, sondern bei dem Aufweis der verletzten Freiheit, der Knechtschaft des Gewissens und der damit gegebenen Tyrannei.[1]

Die Lehre seiner Gegner führte nun nach ihm nicht nur zu dieser Knechtschaft, sondern auch zu einer Art der Gottesverehrung, die sich nicht auf die Schriftgrundlage stützte, sondern aus der menschlichen Vernunft hervorging. Wenn er nachdrücklich die Schrift als Mass der Gottesverehrung betonte, so war dies nicht formalistisch zu verstehen. Es stand ein tieferer Grund dahinter. Jeder Gottesdienst, der nicht auf der Schriftgrundlage beruhte, fiel nämlich notwendig der Verderbnis anheim[2]: "Wer einen selbstersonnenen Gottesdienst einrichtet, der treibt Dienst und Anbetung seines eigenen Hirngespinstes".[3] Dem, der Gott verlasse, bleibe nichts übrig als ein greuliches Götzenbild.[4] Es ging um die Alternative, die sich unmittelbar aus seinem Menschenbild versteht: hier Gottes Wort und damit die wahre Gottesverehrung, dort menschliche Erfindung und damit notwendig Götzendienst. Bei seiner Auseinandersetzung mit seinen katholischen Gegnern ging es ihm aber vor allem um die Autorität Gottes: "in Sachen der Religion, das heisst der himmlischen Weisheit", einzubrechen, war dem Menschen verboten.[5] Deshalb sagte er, dass "Menschenfündlein bei der Verehrung Gottes unreine Verderbnisse" seien.[6] Deshalb betonte er, dass selbst dann, wenn keine offene Gottlosigkeit

---

1) CR 34,471; CR 34,494; IV,13,3; CR 29,198
2) Vgl.IV,10,23 u.24
3) I,4,3:Sua ergo deliria colunt et adorant quicunque cultus Deo commentitios erigunt; IV,10, 1 u.4;
4) ebd.:quia semper a vero Deo discedis,et deficis: quo relicto,nihil tibi restat nisi exsecrabile idolum.
5) IV,10,24
6) IV,10,23:videmus tamen ut spriitus audaciam illam detestetur,non alia de causa,nisi quod hominum inventa in Dei cultu impurae sunt corruptelae.

zutage trete, der von Menschen ersonnene Gottesdienst vom Heiligen Geist doch streng verurteilt werde.[1] Mit der Gehorsamspflicht verletzten die Menschen nach ihm auch die Demut, da sie ja Gott "die gleichen Gesetze vorschreiben, die sie selbst innehalten".[2] Er sah "Gott als dem einzigen König der Seelen" sein Recht geraubt,[3] seine Ehre verletzt,[4] dem Reiche Christi Gewalt angetan.[5] Er bezeichnete alles, was mit dem gegnerischen Verständnis der kirchlichen Gesetzgebungsgewalt zusammenhing, als "Gottlosigkeit".[6]

Die Argumente, die seine Gegner ihm entgegenhielten, führten in den Kern der Problematik. Diese verwiesen darauf, dass die kirchlichen Satzungen letztlich gar nicht von ihnen, d. h. von Menschen, ausgegangen waren und ausgingen, sondern von Gott: "Denn die Kirche werde ja, damit sie nicht irren könne, vom Heiligen Geist regiert". Die Satzungen seien "Offenbarungen des Heiligen Geistes, die man nur aus Gottlosigkeit und unter Verachtung Gottes gering schätzen könnte".[7] Es ging also letztlich wieder um die Frage nach der Bedeutung der Kirchenleitung und um die Wirksamkeit des Heiligen Geistes oder um die Erkenntnis der göttlichen Offenbarung. Wie bei der Frage der Lehrgewalt war es auch hier bedeutsam, ob neben der Schrift auch die apostolische Überlieferung als Erkenntnisquelle der göttlichen Offenbarung zu gelten hatte. Dies verneinte Calvin. Auf die apostolische Überlieferung darf man hier aber deshalb noch einmal eingehen, weil er in diesem Zusammenhang neben den Konzilien noch von einer zweiten Quelle sprach, die nach Meinung seiner Gegner die Erkenntnis der apostolischen Überlieferung ermöglichte. Zum andern war die

---

1) ebd.:Ultra progredior,etiamsi in commentitio aliquo cultu palam non apparet impietas,severe tamen a spiritu damnatur,exquo a Dei praecepto discessum est.
2) IV,10,24:nam tametsi speciem habent quandam humilitatis in sua hac obedientia,qui eiusmodi legibus in Dei cultum parent,minime tamen sunt coram Deo humiles,cui easdem praescribunt leges quas ipsi servant.
3) IV,10,1 u.7 4) IV,10,8 5) IV,10,1
6) IV,10,1; IV,13,7; IV,12,9
7) IV,10,17

Frage nach der apostolischen Überlieferung hier um so wichtiger, als er sah, dass die alten Schriftsteller in Bezug auf Zeremonien und Kirchenzucht eine apostolische Überlieferung angenommen hatten; schliesslich verstand er hier die apostolische Überlieferung auch in einem formalen Sinne.

Die Römischen wollten erzwingen, berichtete Calvin, dass es bei ihnen keine geringe Zeremonie geben sollte, die nicht als apostolisch gelten müsste.[1] Ähnliches behaupteten sie nach ihm auch von den Riten, die die kirchliche Disziplin betrafen.[2] Zur Begründung führten seine Gegner an, "es habe in alter Zeit die Überzeugung bestanden, dass alles, was in der gesamten Kirche in voller Einmütigkeit geschehe, von den Aposteln selbst ausgegangen sei".[3] Die kirchliche Praxis ging nach dieser Ansicht also nicht nur auf die Apostel zurück, sondern erscheint auch als eigenständige Erkenntnisquelle der apostolischen Überlieferung. Während hier die apostolische Überlieferung bedeutete, dass der Inhalt selbst der Zeremonien und der genannten Riten von den Aposteln herrührte, zeigt ein weiteres Argument seiner Gegner, mit dem Calvin sich auseinandersetzte, deutlich ein formales Verständnis der apostolischen Überlieferung. "Die Aposteln und Ältesten

---

1) IV,10,19:Quantum autem hoc ab eo distat,quod Romanenses magistri extroquere volunt,ut nulla sit apud eos ceremoniola quae non pro Apostolica censeatur?

2) CR 35,412:Nunc vero quidquid Romanensibus libuerit obtrudere,id ex apostolorum traditione fluxisse redi volunt:...(bezogen auf das, was "ad externos ritus,vel decoro,vel disciplinae servientes")

3) IV,10,19:Atqui obiiciunt fuisse hanc olim persuasionem,quae in Ecclesia universa uno consensu fieret,ab ipsis Apostolis prodiisse...-Deshalb verwiesen seine Gegner auf das Alter der Satzungen: Vgl.IV,5,10; CR 35,268; CR 42,1443.-Neben den im folgenden genannten Gründen argumentierte C mit seiner Ansicht über die Alte Kirche und über die allmähliche Entwicklung der Verderbnis(IV,10,13; vgl.5.Kap.II,1).Er verwies auch auf den Unterschied von Gewohnheit und Rechtmässigkeit:Perversa quidem consuetudo nihil aliud est,quam erroris vetustas(CR 35,268)

der ersten Kirche", so heisst es nämlich, "haben ausserhalb der Anweisung Christi mit bindender Wirkung einen Beschluss ausgehen lassen, kraft dessen sie allen Heiden geboten, sie sollten sich des Götzendienstes, des Erstickten und des Blutes enthalten". Durch dieses Beispiel werde genugsam dargetan, wie die Apostel in anderen Fällen gehandelt hätten. Ihre Nachfolger hätten ähnliche Rechte, sofern die Verhältnisse es erforderten.[1)]

In welcher Weise diese beiden Auffassungen zu verstehen sind und in welchem Verhältnis beide Auffassungen stehen, wird aus Calvins Darlegungen nicht klar. Er ging ihnen auch gar nicht weiter nach. Immerhin ergibt sich, dass seinem Verständnis nach seine Gegner das, was nur formal auf die Apostel zurückging, dem Inhalt nach als Offenbarung des Heiligen Geistes begriffen. Dasselbe galt natürlich auch für die kirchliche Praxis, insofern sie eben als apostolische Überlieferung im inhaltlichen Sinne verstanden war. Sie stellte neben den kirchlichen Gesetzen gleichsam eine Art Gewohnheitsrecht dar, dem die kirchlichen Gesetze zumindest nicht widersprechen durften.[2)]

Calvins Kritik an der katholischen Auffassung von der Wirksamkeit des Heiligen Geistes oder seine Kritik am Kirchenbegriff ist schon deutlich. Es bedarf aber noch eines Blickes auf seine Kritik an der Ansicht von der apostolischen Überlieferung.

Bei dem Versuch, die Beweise seiner Gegner zu widerlegen, bemerkte Calvin: "Das Gebot der Apostel ist eben nicht ein selbstersonnener Zusatz zu Gottes Gesetz, sondern vielmehr eine saubere und einfache Anwendung desselben auf die Zeiten und Sitten, für die es bestimmt war".[3)] Diese Deutung versteht sich aus seinem Schriftprinzip und seiner Ansicht über die kirchliche Gesetzgebung. Im Sinne der letzteren deutete er auch die Vorschriften für die Kirchenzucht und für die Zeremonien

---

1) IV,10,17 u.21
2) Diese Frage ist auf Grund der eingangs begründeten Fragestellung offen gelassen. Das Verständnis des Gegensatzes zwischen Calvin und seinen Gegnern wird dadurch nicht wesentlich gehindert
3) IV,10,22...,nonne simul agnoscunt non commentitum aliquod esse additamentum ad Legem Dei,sed

in der Alten Kirche![1] Die Hinweise der alten Schriftsteller, dass die Vorschriften durch die Apostel selbst und durch die alten Konzilien gegeben seien, entstanden nach ihm aus dem Wunsche, "die damals üblichen Bräuche und zwar nur jene einfachen, an Zahl geringen und schlichten, in welche die Ordnung der Kirche nützlicherweise verfasst ist, auf Gewährsmänner zurückzuführen, die Glauben und Ehrfurcht verdienen".[2]

Die von seinen Gegnern angezogenen Beweise für das Bestehen einer nicht schriftlich fixierten, mündlichen, von Christus den Aposteln gegebenen Offenbarung, wie auch für das Bestehen einer Überlieferung, die diese Offenbarung weitertrug, bezogen sich nach Calvin also garnicht auf die Gottesverehrung und die Regel des geistlichen Lebens, wie es nach der von ihm gedeuteten katholischen Auffassung der Fall war, sondern vielmehr auf die Zeremonien und die Kirchenzucht. Die Vorschriften der Apostel und der Konzilien verstand er als kirchliche Gesetze. Die von den alten Schriftstellern gegebene Begründung betrachtete er als de facto gegebene, aber nicht als wesensnotwendige Begründung. Ebenfalls gegenüber der materialen apostolischen Überlieferung argumentierte er, die Römischen müssten zum Beweis ihrer Behauptung jedes ihrer Gesetze als apostolisch aufweisen.[3] Ähnlich hätte er auch gegen die Auffassung argumentieren können, nach der die kirchliche Praxis Erkenntnisquelle der apostolischen Überlieferung war. Es ist deutlich, dass man auch die Beweise für die formal verstandene apostolische Über-

---

germanam simplicemque accomodationem ad tempora et mores quibus destinabatur?

1) IV,10,19: CR 35,412:hoc nihil ad fidei doctrinam, ut apiculum unum inde eliciant:sed tantum ad externos ritus,vel decoro,vel disciplinae servientes.

2) CR 35,412; IV,10,19:Quum tam pauca enumeret(Augustinus)exempla,quis non videat eum ad authores fide et reverentia dignos referre voluisse usitatas tunc observationes,nonnisi simplices illas et raras et sobrias quibus Ecclesiae ordinem contineri utile est?

3) CR 35,413:...deinde probare necesse habebunt,traditionem esse apostolicam,quamcunque hoc titulo commendabunt.

lieferung in seinem Sinne als widerlegt bezeichnen darf.

Nach allem ergibt sich, dass der Gegensatz zwischen ihm und seinen Gegnern in der verschieden aufgefassten Bedeutung der Zeremonien und der Kirchenzucht bestand. Calvin trennte Gottesverehrung und geistliche Lebensregel scharf von den Zeremonien und der Kirchenzucht. Die katholische Auffassung, wie sie sich aus seinen Berichten ergibt, trennte beides nicht. Dieser Unterschied gründete letztlich in dem verschiedenen Verständnis der Tradition und des Wesens der Kirche. Nach der Lehr- und Gesetzgebungsgewalt ist nun noch auf das dritte Stück der kirchlichen Vollmacht einzugehen.

4) Die Rechtsprechungsgewalt

Der erste Teil der Rechtsprechungsgewalt war nach Calvin bei seinen Gegnern deshalb nicht ordnungsgemäss verwirklicht, weil diese ihn als Bußsakrament verstanden. Ein solches aber liess er nicht gelten.[1] Die Rechtsprechungsgewalt, verstanden als Banngewalt, wertete er, wie gesagt, als Zeichen für die Herrschaft in der Kirche. Abgesehen von seiner Kritik an der Usurpation dieser Herrschaft, darf man festhalten, dass auch seine Kritik am katholischen Verständnis des Wesens der Rechtsprechungsgewalt in engem Bezug zu jenen Fragen stand, die er bei seiner Kritik am Bußsakrament anschlug.[2] An dieser Stelle darf man des-

---

1) Calvin warf seinen Gegnern vor, aus denselben Schriftstellen "ohne Unterschied, je nachdem, wie sie ihr Schwindel treibt, bald die Beichte, bald den Bann, bald die Rechtsprechung, bald das Recht zur Gesetzgebung, bald den Ablass...", bald die Obergewalt zu begründen (IV,11,3; vgl. III,4,23)

2) Es wirkt sich auch hier die Kritik am katholischen Kirchenbegriff aus. Vgl. CR 35,33f. (De iure excommunicationis) und Calvins Antwort (ebd.): Privilegium meretur amittere, qui permissa sibi abutitur potestate. Loquimur autem de externa ecclesiae facie. Nam vera ecclesia, sicut Christi spiritu gubernatur, ita nunquam a regula verbi ipsius in iudicando recedet. Sed quia saepe contingit, ut qui ordinaria potestate funguntur in ecclesia tyrannidem pro legitimo iudicio exerceant: tenenda est diligenter illa distinctio. - Was bei der Frage der Bestätigung der Schrift und der verbindlichen Ausle-

halb lediglich erwähnen, dass er bei seinen Gegnern keine wahre geistliche Rechtsprechung fand. Es werde, meinte er, ausschliesslich um irdischer Dinge willen prozessiert und dabei auch mit "Vermahnungen" und mit dem "Bann" vorgegangen.[1] Es sei eine Frechheit, solche Gerichtshöfe als "Gericht der Kirche" zu bezeichnen.[2] Er sah zwar, dass teilweise auch Sünden gestraft wurden, fand aber auch hier kein ordnungsgemässes Vorgehen. Es war nach ihm "leicht aufzuweisen, dass nichts... zu dem von Christi eingerichteten Verfahren im grösseren Gegensatz" stand als die gegnerische Art der Rechtsprechung. Diese verhalte sich zu der ursprünglichen Gepflogenheit wie die Finsternis zum Licht.[3]

Er warf neben der Zerstörung der geistlichen Rechtsprechung seinen Gegnern auch vor, dass sie sich das Schwertrecht angemasst hätten und anmassten. Er selbst verneinte der Kirche nicht nur jedes Recht auf bürgerliche Gewalt, sondern war auch der Meinung, geistliche und bürgerliche Gewalt seien zu sehr voneinander getrennt ... als dass sie in einem einzigen Menschen zusammentreffen könnten.[4]

In der Alten Kirche schon sah er die Bischöfe Anteil an der bürgerlichen Gewalt nehmen, d.h. an der Untersuchung von Rechtssachen und an der Verwaltung von Städten und Provinzen.[5] Sie hätten jedoch, schränkte er ein, keine ordentliche Rechtsprechung auf diesen Gebieten gehabt.[6] Sie hätten nur dann eingegriffen, wenn sie um Hilfe oder um Rat angegangen worden seien. Damit war er einverstanden. Später aber entwickelte sich nach ihm eine ordentliche Rechtsprechung: "Die papistischen Bischöfe ... haben sich mit bewundernswerter Kunstfertigkeit aus Beschützern zu Herren gemacht". Die Fürsten hätten ihnen dazu verholfen.[7]

Er setzte sich auch mit der gegnerischen Begründung für die ausgeweitete Herrschaft auseinander.

---

gung der Schrift erkannt wurde, wiederholt sich also auch hier.

1) IV,11,7 u. 8 2) IV,11,4 3) IV,11,8
4) ebd. 5) IV,11,19 6) IV,11,10
7) IV,11,10

Die katholischen Theologen erhoben nach ihm "rühmend den Anspruch ..., auf solche Weise komme das Reich Christi nach Gebühr zur Blüte, und von den Aufgaben ihres Berufes würden sie unterdessen keineswegs zu sehr abgelenkt".[1] Er verwies bei seiner Kritik nicht nur darauf, dass die Verbindung von geistlicher und bürgerlicher Gewalt dem Gebot Christi widersprach, sondern er wollte auch zeigen, dass bei einer solchen Verbindung die Erfüllung der geistlichen Aufgaben notwendig Schaden leiden musste. Es konnte nach ihm "garnichts anderes dabei herauskommen, als dass diese Bischöfe ihre eigene Amtsaufgabe verlassen und sich auf ein fremdes Feld begaben". Die Tatsachen selbst bestätigten ihm diese Auffassung.[2] Aus der Bedeutung, die er der Erfüllung der Amtsaufgaben zumass, versteht sich das Gewicht dieses Arguments.

Auf die Bischöfe von Rom oder auf die Päpste ging er ganz besonders ein: "Sie haben, nicht zufrieden mit mittlerer Herrschaft, zunächst an Königreiche und schliesslich gar an das Kaiserreich die Hand gelegt".[3] Es sei keine 500 Jahre her, führte er ferner aus, da hätten die Päpste noch im Gehorsam gegen die Fürsten verharrt und wäre kein Papst ohne Einwilligung des Kaisers gewählt worden.[4] Gregor VII. (1073-1085) habe im Kampf mit Heinrich IV.(1056-1106) die Gelegenheit wahrgenommen, diese Ordnung abzuändern. Er hatte es nach Calvin erreicht, "dass seine Nachfolger ungestraft die Möglichkeit hatten, nicht nur das Joch von sich abzuschütteln, sondern auch die Kaiser von sich abhängig zu machen".[5] Vor allem in den letzten 200 Jahren sah er die Macht der Päpste anwachsen. In dieser Zeitspanne hatten diese „nach nichts anderem getrachtet ... als nach Krieg und Blutvergiessen, nach der Vernichtung von Kriegsheeren, nach der Ausplünderung und der Zerstörung von Städten, nach der Niederwerfung von Völkern und der Verwüstung von Königreichen, und das alles nur, um an fremde Herrschaft die Hand legen zu können". Mit diesem Machtstreben hatten die Päpste nach ihm "den christlichen

---

1) IV,11,9 2) IV,11,9 3) IV,10,11
4) IV,11,13 5) ebd.

Erdkreis" derart durcheinandergebracht, "dass sie ihn beinahe zugrunde richteten".[1]

Calvin übte Kritik natürlich nicht nur an der Art, wie die Päpste ihre weltliche Herrschaft ausdehnten, sondern er verwarf auch den dahinter stehenden Anspruch auf Weltherrschaft. Dieser wurde nach ihm auf dem Konzil zu Arles (1234) durch göttliches Recht begründet. Dem Papst standen danach beide Schwerter zu, das geistliche und das weltliche.[2] Calvin hielt auch den Beweis aus der Konstantinischen Schenkung für nicht stichhaltig. Diese Schenkung stellte nach ihm eine "unglaubwürdige, ja geradezu lächerliche Sache" für alle dar, "die in der Geschichte jener Zeit auch nur mittelmässig bewandert sind". Er verwies auf die Untersuchung von Laurentius Valla, der die Konstantinische Schenkung als Fälschung entlarvt habe, und verspottete die Gegenschrift des Augustinus Steuchus, der im päpstlichen Auftrage geschrieben habe.[3] Ähnlich wie bei der Abwehr des päpstlichen Anspruches auf die geistliche Obergewalt verwies er schliesslich auch darauf, dass die weltliche Herrschaft des Papsttums allmählich angewachsen war. Seine weiterführende Kritik mündete auch hier in seine umfassende Kritik des Papsttums ein.

Im Rahmen seiner Kritik der gegnerischen Rechtsprechungsgewalt kam Calvin auch auf die Immunität zu sprechen. Seine Gegner verstanden darunter "ihre Freiheit von steuerlichen und anderen Verpflichtungen sowie im weiteren Sinne ihr Recht ..., sich weithin zivil- und auch strafrechtlich dem bürgerlichen Richter zu entziehen".[4] Der Klerus unterstand in diesen Fällen der kirchlichen Gerichtsbarkeit. Calvins Kritik versteht sich aus seiner Auffassung von der geistlichen und bürgerlichen Gewalt. Die Hinweise seiner Gegner auf "die Freiheit und Würde der Kirche" und ihre Meinung, es sei eine unwürdige Sache, wenn sie sich vor dem bürgerlichen Richter verantworten sollten",

---

1) IV,11,14
2) IV,10,11
3) IV,10,11 u.12
4) IV,11,15 u.16

liess er nicht gelten.[1] Er war mit der Geschlossenheit des klerikalen Standes und dessen besonderer Stellung gegnüber den Laien nicht einverstanden. Der Aufweis dieses Gegensatzes setzt das Verständnis seiner Kritik am Kirchenregiment voraus.

III. Das Kirchenregiment

Wenn Calvin vom Kirchenregiment sprach, so ging er von den Kirchenämtern aus, für welche seinem Verständnis nach die Amtsaufgaben konstitutive Bedeutung besassen.[2] In seinem Sinne darf man diese in zwei Gruppen teilen. Einmal gehörten jene Aufgaben zusammen, die zum Dienst am Wort gehörten: die Auslegung der Schrift und die Dogmenbildung, die Predigt, die Sakramentenverwaltung und der erste Teil der geistlichen Rechtsprechung. Es handelte sich um die spezifischen Aufgaben des Hirten. Die übrigen Aufgaben darf man zum Kirchenregiment im spezifischen Sinne zählen: die kirchliche Gesetzgebung, d.h. die Zeremonialgesetze und die Gesetze, die die äussere Ordnung der Kirche und die Kirchenzucht betrafen; ferner jene Rechtsprechung, die sich mit Verfehlungen gegen die kirchlichen Gesetze befasste. Dem zweiten Teil der geistlichen Rechtsprechung, der Banngewalt, darf man eine gewisse Mittelstellung zuschreiben.

Im folgenden geht es um die Aufgaben der ersten Gruppe insofern, als ihr Vollzug konstitutive Bedeutung für das Hirtenamt besass. Was die Aufgaben der zweiten Gruppe angeht, so handelt es sich um jene Aufgeben, die man als kirchlich im engeren Sinne bezeichnen darf: es geht um die äussere Ordnung der Kirche, abgesehen freilich von der grundsätzlichen Verfassungsstruktur. Diese eingeschränkte Bedeutung des "Kirchenregiments" oder die Bedeutung des "Kirchenregiments im engeren Sinne" besass im Sinne Calvins ein fundamentum in re und lag seiner Kritik des gegnerischen

---

1) ebd.
2) IV,3,2ff.; IV,4,1ff.;

Kirchenregiments zugrunde.[1] Es empfiehlt sich, zunächst einen Blick auf seine eigene Lehre zu werfen.

1) Zur Auffassung Calvins

Bei der Frage nach der äusseren Ordnung der Kirche geht es um die Kirchenämter und ihre Träger, um die Ordnung der Berufung und um die Verwaltung des Kirchenvermögens. Neben den schon erwähnten Kirchenämtern, dem Hirtenamt, dem Amt der Lehrer und dem Amt der Ältesten, zählte Calvin zu den in der Schrift grundgelegten Kirchenämtern auch das Amt des Diakons, das er als bleibendes und eigenständiges Amt ansah.[2] in der Alten Kirche hatte nach ihm die Aufgabe des Diakons in der Verwaltung des öffentlichen Armenvermögens und des Vermögens der Kirche überhaupt bestanden.[3] Die Diakone seien, sagte er,

---

1) Neben der Institutio von 1559 (IV,5,1ff.)vgl. 1.Institutio (1536): CR 29,180ff.(im Zusammenhang der Ablehnung der Priesterweihe). 2.Supp.Exh.: CR 34; S.469ff; S.490ff; S.509ff; zum Zölibat vgl.auch die Gottesverehrung (S.474ff; S.502ff;). 3.Rat.ref.: CR 35,612ff und bes.632ff; zum Zölibat 609;662;668;

2) IV,3,9:Tametsi autem nomen ipsum diakonias latius patet,hos specialiter tamen diaconos scriptura nuncupat quos eleemosynis dispensandis gerendaeque pauperum curae praefecit ecclesia,et velut publici pauperum aerarii oeconomos constituit.-Der sekundäre Charakter dieses Amtes wird deutlich aus Calvins Bericht vom Ursprung dieser Diakone:Quum enim murmur a Graecis excitatum esset,quod in pauperum ministerio eorum viduae negligerentur,apostoli excusantes se non posse sufficere utrique muneri,et praedicationi verbi et mensarum ministerio,petierunt a multitudine ut eligerentur viri probi septem, quibus id operae demandarent(Apg 6,3).- Der sekundäre Charakter des Diakonats,das von den Aposteln kraft der kirchlichen Gesetzgebungsgewalt geschaffen worden war,widersprach im Sinne C.s nicht dessen relativer Eigenständigkeit.Dies ergibt sich aus der Kritik des Diakonats.Es ging ihm dabei keineswegs nur um die Kritik der fehlenden Sorge für die Armen, sondern um das Fehlen eines in der Schrift grundgelegten Amtes,das von bleibender Dauer war:En quales habuerit diaconos apostolica ecclesia,quales ad eius exemplum habere nos conveniat.(Vgl.auch IV,19,32).- Auf diese nicht ganz unwichtige Differenzierung geht Bohatec (2) nicht ein(451ff.).

3) IV,4,5:Nec alia tunc fuit diaconorum ratio quam sub apostolis.Oblationes enim fidelium quotidianos et

bei ihrer Amtsausübung dem Bischof untergeordnet gewesen, hätten nach dessen Ermessen handeln und ihm auch Rechenschaft ablegen müssen. Andererseits bemerkte er, dass die Bischöfe den Besitz der Kirche nicht ohne Mitwissen der übrigen Hirten, der Ältesten und der Diakone hätten verwalten dürfen. Den Subdiakon der Alten Kirche betrachtete er als Helfer des Diakons.[1)]

Er fand aber in der Alten Kirche den Diakonat nicht nur als eigentliches Kirchenamt verstanden, sondern auch als vorbereitende Amtsstufe zum Hirtenamt: junge Leute wurden nämlich dadurch auf das Hirtenamt vorbereitet, dass sie im Laufe der Zeit verschiedene vorbereitende Amtsstufen zu durchlaufen hatten; Subdiakonat und Diakonat bildeten dabei die letzten Stufen vor dem Hirtenamt.[2)] Diese Ordnung bejahte er. Er wandte sich aber dagegen, dass alle, die diesen "Anfangsunterricht" genossen hatten, als "Kleriker" bezeichnet wurden, und meinte, dass diese Benennung aus Irrtum oder jedenfalls aus verkehrter Gesinnung erwachsen sei. In der Schrift sei mit dem Ausdruck "Klerus" die ganze Kirche gemeint.[3)] Er selbst nannte die Träger der eigentlichen Kirchenämter zusammen-

---

annuos ecclesiae proventus recipiebant,ut conferrent in veros usus,id est,partim ministris,partim pauperibus alendis distribuerent,...-Vgl. IV, 4,7; IV,5,18; IV,5,18 u.19(bei der Kritik an der Verwaltung des Kirchenvermögens)

1) IV,4,5

2) IV,4,9:In hunc modum gradatim promovebantur,ut suam sedulitatem in singulis exercitiis approbarent,donec hypodiaconi fiebant.-IV,4,10:Nemo enim hypodiaconus fiebat qui non longum sui experimentum in clericatu,sub ea quae tunc erat disciplinae severitate,dedisset.Postquam in eo gradu probatus fuerat,diaconus constituebatur:inde ad presbyterii honorem perveniebat,si fideliter se gessisset.-In den überwiegenden Fällen legte C das Diakonat aber als eigentliches Kirchenamt dar. Ein Widerspruch liegt nicht vor. In seinem Sinne kann das Amt des Diakons durch die kirchliche Gesetzgebungsgewalt genauer festgelegt werden.Vgl. auch IV,19,32 u.33

3) IV,4,9:Vellem equidem aliud nomen magis proprium inditum illis fuisse;haec enim appellatio ex errore vel certa prava affectione nata est:quum tota ecclesia clerus,hoc est haereditas domini a Petro dicatur.

fassend "Diener der Kirche".[1] Ihre Ämter waren nach ihm in der Alten Kirche wesentlich von den vorbereitenden Amtsstufen geschieden, trotz des gemeinsamen Namens ihrer Träger.[2]

Was die Berufung zu den Kirchenämtern angeht, so hatte zunächst eine Prüfung der Kandidaten stattzufinden, wodurch deren "gesunde Lehre" und "heiliger Lebenswandel" und damit deren persönliche Eignung für das Kirchenamt bewertet werden sollte. Bei der Wahl musste, wie schon bemerkt, auch das Volk beteiligt sein. Die Zeremonie der Handauflegung sollte die Ordination, die Bestellung zum Amtsträger, begleiten. Eine obsolute Ordination, eine Bestellung zum Amtsträger ohne gleichzeitige Einweisung in ein Kirchenamt, d.h. an einen Ort, wo die Amtsaufgaben vollzogen werden sollten, war für Calvin undenkbar. Sie stellte für ihn einen inneren Widerspruch dar.[3] Schliesslich sollten die Amtsträger nach ihm einen bestimmten Teil des Kirchenvermögens zu ihrem Lebensunterhalt bekommen.[4] Darüber hinaus war das Kirchenvermögen für den Bau und Schmuck der Kirchengebäude, für besondere Ausgaben des Bischofs, vor allem aber für die Armenfürsorge bestimmt.[5]

Im Anschluss an die Alte Kirche unterschied Calvin bei der Kirchenzucht zwischen der allgemeinen Zucht, die für alle Glieder der Kirche galt, und einer besonderen Zucht für die Amtsträger.[6] Alle "öffentlichen Ehebrecher, Hurer, Diebe, Räuber, Aufrührer, Meineidige, Falschzeugen" waren aus der Kirche auszuschließen. Die Satzungen der Alten Kirche verboten darüber hinaus den Klerikern die Jagd, das Würfelspiel, Zech-

---

1) Vgl.etwa IV,3,5:ministri ecclesiastici;enger genommen oft:ministri verbi;
2) IV,4,9:Haec quae recensuimus veteris ecclesiae ministeria fuerunt.Alia enim,de quibus mentionem faciunt Ecclesiastici scriptores,magis exercitia fuerunt et quaedam praeparationes,quam certe munera....(Schluss)Hoc tantum volo,fuisse haec tironum rudimenta magis,quam functiones,quae veris ecclesiae ministeriis accenserentur.
3) IV,5,4
4) Vgl.Anm.3,136
5) IV,4,7
6) IV,12,22

gelage, Geldgeschäfte und die Teilnahme an ausgelassenen Tänzen. Bei einem Zuwiderhandeln drohte der Entzug des Abendmahls und schliesslich des Kirchenamtes.[1] Der Bischof, dem die Leitung seines Klerus oblag, sollte jährlich Visitationen und Synoden abhalten, die Bischöfe selbst hatten auf den ebenfalls jährlichen Provinzialssynoden Rechenschaft abzulegen.[2] Diese Ordnung der Alten Kirche bejahte Calvin vollständig. Die Amtsträger sollten nach ihm "sich selbst viel weniger durch die Finger sehen als anderen". Das Volk sollten sie "mit milderer und sozusagen loserer Zucht" regieren.[3] Entsprechend der Demut und der Armut, die die Amtsträger auszeichnen sollte, entsprechend vor allem auch der Bedeutung der Armenfürsorge, hielt er es für ausgemacht, "dass der Amtspflicht der Hirten nichts mehr zuwider ist, als durch Genüsse der Tafel, die Pracht der Gewänder, die Grösse der Dienerschaft und die Grossartigkeit der Paläste, Glanz zu verbreiten und Hoffart zu treiben".[4] Seine weiteren positiven Forderungen verstehen sich aus seinen kritischen Äusserungen gegnüber dem Kirchenregiment, wie er es unter dem Papsttum vorfand.

Im folgenden handelt es sich um Calvins Kritik an der Ordnung der Kirchenämter (2), an der Berufung der Amtsträger (3), an dem Unterlassen der Amtsaufgaben und schliesslich an der Art und Weise, wie man die restlichen, im engeren Sinne kirchenregimentlichen Aufgaben erfüllte (4). Besonderer Beachtung bedarf hierbei die Kritik, die sich auf das Mönchtum und auf die klerikale Kirchenzucht bezog (5).

2) Der Klerus und die Kirchenämter

In der überkommenen Kirche fand Calvin eine scharfe Trennung zwischen Klerus und Laien.[5] Die Einschränkung des Ausdrucks "Klerus" entsprach nach ihm in gewisser

---

1) IV,12,22; CR 46,3273 (Genfer Ordnung von 1560)
2) IV,12,22
3) ebd.
4) IV,5,17
5) etwa IV,19,25

Weise dem Wortgebrauch in der Alten Kirche. Während er sich dieser gegnüber aber sehr zurückhaltend äusserte, sprach er bezüglich seiner katholischen Gegner von einem "Raub an Gottes Eigentum". Dieses Urteil begründete er damit, dass diese mit Schriftstellen, die sich nach ihm auf die ganze Kirche bezogen, die Würde und Ehre des klerikalem Standes hervorhoben.[1] Mit dieser Würde stützten sie auch die schon genannte besondere Rechtsstellung des Klerus. Eine scharfe Trennung zwischen Amtsträgern und Gemeinde wollte Calvin aber nicht dulden. Die Hirten standen nach ihm im Dienst der Gemeinde und besassen kein eigenes Recht.[2] Sie hatten die Seelsorge, aber nicht die Herrschaft. Was sie abhob, war ihr Amt, kein besonderer geistlicher Charakter. Diesen aber sah er in der katholischen Kirche den Klerikern zuerkannt und damit deren besondere Würde erklärt.

Nach der Ansicht seiner Gegner begründete die Tonsur die Zugehörigkeit zum Klerus und brachte diese zum Ausdruck. Neben jenen, die nur die Tonsur empfangen hatten, gehörten zu den Klerikern alle, die die "niederen" und "höheren Amtsstufen" inne hatten.[3] Die Lehre vom "Sakrament der kirchlichen Amtsordnung", insbesondere auch die Auffassung von der Priesterweihe anerkannte Calvin nicht.[4] Abgesehen davon wandte er sich auch deshalb gegen die Träger der niederen Amtsstufen, weil diese die in ihrem Namen angedeuteten Aufgaben gar nicht vollzogen.[5] Sie trugen übrigens dieselben Namen wie die Inhaber der vorbereitenden Amtsstufen in der Alten Kirche. Die Träger der höheren

---

1) ebd.; es heisst aber auch:Clericos apello usitato nomine,qui publico ministerio in ecclesia funguntur(CR 29,658).Im Sinne C.s ist zwischen Namen und Begriff(Bedeutung) "Klerus" zu unterscheiden.- Nach Bohatec (2) hatte C die "Geistlichen", die Diener am Wort,im Auge(412/13).
2) CR 30,787:Utile est cum ministerii dignitatem populo commendari,tum eum,qui ordinetur admoneri, ipsum non esse sui iuris,sed Deo et ecclesiae in servitutem addictum.
3) IV,19,22; IV,19,28(ordines maiores; ordines minores); vgl.Feine 323
4) IV,19,22ff.;vgl.4.Kap.324
5) IV,19,24-27

Amtsstufen, die Diakone und vor allem die Priester, waren für ihn von einer viel grösseren Bedeutung.

Bei seiner Kritik des katholischen Kirchenregiments wandte er sich aber streng genommen nicht gegen die Priester als Inhaber der "höchsten Amtsstufe". Er fasste diese vielmehr insofern ins Auge, als sie sich an der Regierung der katholischen Kirche beteiligten, Hirten der Kirche zu sein beanspruchten und sich als Träger eines Kirchenamtes ausgaben.[1] Die hierarchische Stufung dieser Ämter und ihrer Träger fand er von seinen Gegnern rühmend hervorgehoben.[2] Seine Kritik an der besonderen Begründung des Bischofamtes und des Papsttums ist schon deutlich. Diese war vorausgesetzt, wenn er bei seiner Einteilung der Priester die Bischöfe unter diesen aufzählte.[3] Um den Blickpunkt zu erkennen, der seinen kritischen Aussagen zugrunde lag, darf man darauf hinweisen, dass es ihm vor allem um den Vergleich der kirchenregimentlichen Verhältnisse und Praktiken seiner Gegner mit seiner Auffassung ging. Es ging ihm um die Kleriker, insofern sie dem Namen oder der Sache nach etwas beanspruchten, was den wahren Amtsträgern zustand oder diesen in der Alten Kirche zugestanden worden war. Damit kamen auch die Diakone in den Blick. Abgesehen

---

1) C ging bei seiner Kritik des Kirchenregiments nicht ausdrücklich auf die Auffassung von der Weihe ein(vgl.Institutio von 1559 und die Supplex exhortatio).- IV,5,1:Nunc ordinem gubernandae ecclesiae,quem hodie tent romana sedes ac omnes satellites,totamque hierarchiae illius,quam perpetuo in ore habent,imaginem ob oculos ponere operae pretium est,ac cum illo,quam de scripsimus, primae ac veteris ecclesiae conferre.-Die katholischen Kirchenämter bezeichnete C als beneficia und als sacerdotia(vgl.IV,5,6).-Die Amtsträger: beneficarii(IV,5,9),sacerdotes(IV,19,28 u.31 u.32), presbyterii(IV,5,4 u.5);vgl.:Incipiemus autem ab ordine presbyterii sive sacerdotii.His enim duobus nominibus rem unam significant,ac si appellant eos ad quos pertinere aiunt sacrificium corporis et sanguinis Christi in altare conficere,orationes concipere ac benedicere dona Dei.(IV,19,28).

2) IV,5,1 u.13 u.16;

3) IV,5,8:Ex sacerdotibus,qui illic creantur,alii sunt monachi,alii quos vocant saeculares.IV,5,9: Venio ad saeculares:qui partim beneficarii sunt(ut loquntur),id est,habent sacerdotia,quibus

vom Papsttum sah er alle anderen Rangstufen der katholischen Kirche aus den Rangstufen der Alten Kirche entstanden.[1] In seinem Sinne kann man nun bei den Kirchenämtern von wahren und falschen Kirchenämtern sprechen.

Neben dem Papst verwarf er auch die Kardinäle vollständig, insofern ihre Aufgabe in der Wahl des Papstes lag. In früheren Zeiten seien sie, meinte er, Hirten der Kirche zu Rom gewesen und im Rang unter den Bischöfen gestanden, jetzt aber seien sie zu Verwandten von Königen und Kaisern aufgestiegen. Sie hatten "keinerlei wahres und rechtmässiges Amt und deshalb nur einen Schein und eine eitle Maske inne".[2] Davon abgesehen, teilte er die Weltpriester, um die es hier allein geht, in drei Gruppen ein: Einmal nannte er die Bischöfe und Pfarrherren, deren Pfründen die Seelsorge umfassten. Zum andern fasste er jene Amtsträger zusammen, deren Pfründen eine "Besoldung für verwöhnte Leute" darstellten. Dazu kamen schliesslich die Lohnpriester, die gar keine Pfründe besassen.[3]

Was zunächst die Bischöfe betrifft, so war von Calvins Kritik an der Usurpation der Gesetzgebungs- und Rechtsprechungsgewalt schon die Rede. An Hilfsbeamten des Bischofs erwähnte er neben den am Gericht tätigen Offiziale, die er aufgrund der Art ihrer Rechtsprechung nicht anerkannte,[4] auch Vikare, deren Aufgabe in der Prüfung der Priesterkandidaten bestehe.[5]

---

alentur;partim quotidianas operas locant missando vel canendo,et quasi collecta inde stipe victitant.Beneficia aut curam animarum habent,ut episcopatus et parochia,aut stipendia sunt hominum delicatorum,qui cantillando victum acquirunt,ut praebendae,canonicatus,personatus,ac dignitates, capellaniae,et similia.-Vgl.IV,5,7

1) IV,6,1:Hactenus eos recensuimus ecclesiae ordines qui in veteris ecclesiae gubernatione fuerunt, temporibus corrupti,magis deinde ac magis vitiati, nunc in ecclesia papali titulum duntaxat retinent, ...Vgl.Anm5,140;vgl.IV,5,1;

2) IV,7,30:Verum qualescunque fuerint olim,quando nihil habent veri ac legitimi in Ecclesia muneris, fucum duntaxat et inanem larvam retinent:imo quando omnia habent penitus contraria,necesse fuit illis evenire quod tam saepe scribit Gregorius.

3) Vgl. Anm.3,141;mercenarii

4) IV,11,7

5) IV,5,5

Wenn er aber auf die Seelsorge einging, die den katholischen Bischöfen zukam, hatte er nicht die Regierungsgewalt der Bischöfe im Auge, sondern die entscheidenden Hirtenaufgaben. In diesem Sinne besassen die Bischöfe nach ihm ein wahres Kirchenamt, ebenso die Pfarrherren.[1)]

Auf alle katholischen Priester bezog es sich, wenn er bemerkte, dass die Römischen eben nicht Hirten einsetzen, die das Volk leiten und weiden, sondern vielmehr Priester, die opfern sollen.[2)] Eine solche Aufgabe war keine wahre Amtsaufgabe: die römische Messe verwarf er vollständig. Es bedeutete ihm einen "Widersinn", Amtsträger einzusetzen, ohne ihnen ein wahres Kirchenamt zuzuweisen.[3)] Dieses Urteil verstand sich aus der grossen Bedeutung, die seine Gegner der Messe beilegten.[4)] Es hob das über die Pfarrherren Gesagte nicht auf.

Die Lohnpriester aber hielt Calvin für völlig sinnlos. Sie vermieteten, berichtete er, ihre täglichen Dienste zum Messelesen und zum Singen, fänden ihre Arbeit und ihren Lohn bloss beim Handel mit Messen, hätten gar keine Gemeinde, die sie regieren könnten. Er wies darauf hin, dass sie, vor allem, bei ihrer großen Menge, gar nicht anders handeln könnten, "als dass sie sich in einer Weise, die eines freien Mannes unwürdig und die beschämend ist, zu schnödem Gewinn missbrauchen lassen". Wenn er sagte, der Kirche brächte es grossen Schaden, dass die Ehre und das Amt der Presbyter soweit heruntergekommen seien, so darf man dieses Urteil nicht nur auf Grund seines oben genannten zweiten Aspektes verstehen, "Presbyter" also mit "Hirten" wiedergeben. Er sprach dabei auch gleichsam vom Standpunkt seiner Gegner aus.[5)] Auch erkannte er, dass

---

1) IV,5,11:Libenter enim illis concederemus,eos habere pium et eximium munus,siquidem eo defungerentur.
2) IV,5,4:Sed in hoc pessime corrumpunt vetus institutum,quod non presbyteros sua ordinatione creant qui populum regant ac pascant,sed Sacerdotes qui sacrificent.-Vgl.IV,19,28
3) IV,5,5
4) IV,18,1
5) IV,5,9

nach "neueren römischen Satzungen" absolute Ordinationen verhindert werden sollten.[1] Diesen Satzungen kam aber kein Erfolg zu. Mit tausend Betrügereien, sagte er, entzöge man sich der Strafe: "So erdichten sich einige Leute eitle "Titel" von Priesterstellen, aus denen sie nicht fünf Heller im Jahr zusammenbringen können. Auch erhalten sie auf Grund herrlicher Verabredung eine Pfründe geliehen und sie versprechen, sie sofort zurückzugeben".[2] Zu beachten ist gerade in diesem Zusammenhang, dass er, wie schon bemerkt, die Priesterweihe verwarf, insbesondere auch das "unauslöschliche Merkmal", das sie nach Meinung seiner Gegner vermittelte, ebenso die Konsekrationsgewalt.[3]

Ebenfalls "kein wahres und rechtmässiges Kirchenamt" besassen nach ihm "alle Kanoniker, Dekane, Kapläne, Pröpste und all jene Leute, die sich von müssigen Priesterämtern ernähren". Als ihre Pfründen nannte er "Praebenden, Kanonikerstellen, Personate, Dignitäten, Kaplanstellen und dergleichen". Sie verdienten, berichtete er, sich mit Singen ihr Brot und nähmen am Gepränge der Zeremonien teil. Er wertete diese Tätigkeit ebensowenig wie das Messelesen. Entscheidend war ihm, dass ihnen "die Predigt des Wortes, die Sorge für die Kirchenzucht und die Verwaltung der Sakramente" nicht als Aufgabe zukam.[4] Die Kritik an diesen Kirchenämtern hielt er für weit gewichtiger als jene an den Lohnpriestern.[5] Diese sollten ja auch nach Ansicht

---

1) IV,5,4 u.9 u.10
2) IV,5,4
3) Vgl.IV,19,24-27
4) IV,5,10:Nam verbi praedicationem,curam disciplinae,et sacramentorum administrationem,tanquam onera nimis molesta a se depulerunt.Quid ergo habent reliquum quo se veros Presbyteros esse iactent?Cantum scilicet et ceremoniarum pompam. At quid hoc ad rem? .....locum nullam habere debent in descriptione regiminis spiritualis,quod ore Domini ipsius consecratum Ecclesia recepit.Aut (si rudius ac crassius me loqui malunt)quando Capellani,Canonici,Decani,Praepositi,et eius farinae otiosi ventres ne minimo quidem digito particulam ullam attingunt eius officii quod in Presbyteris necessario requiritur,non est ferendum ut falso sibi honorem usurpando,sanctam Christi institutionem violent.
5) Vgl.IV,5,9 und IV,5,10

seiner Gegner zurückgedrängt werden und besassen kein Ansehen. Die Kanoniker jedoch genossen solches in hohem Maße. Wie übrigens schon bei den Lohnpriestern, so galt auch in diesem Falle, dass Calvin "nicht die von aussen hinzukommenden Gebrechen, sondern ausschliesslich den innwendigen Schaden, der ihrer (der Römischen) Gestaltung der Dinge anhaftet", beurteilen wollte.[1] Es versteht sich, dass er alle Inhaber der von ihm als falsch erkannten Kirchenämter nicht als Amtsträger ansehen konnte. Sie maßten sich, meinte er im Sinne einer religiösen Kritik, fälschlich die Ehre des Kirchenamtes an und entweihten dadurch Christi heilige Stiftung.[2]

Es ist abschliessend auf die fehlenden Kirchenämter einzugehen. Dass das Amt der Ältesten inder katholischen Kirche völlig verschwunden war, hob Calvin nicht besonders hervor. Schon in der Alten Kirche hatten ja die Kleriker die Ältesten verdrängt.[3] Was den Diakonat betrifft, so kam er zu dem Schluss, dass er "nichts mit der apostolischen Stiftung und mit Gepflogenheiten der Alten Kirche" zu tun habe. Die Diakone hätten nicht die wahren Aufgaben des Diakons zu erfüllen, sondern Altardienst zu verrichten, an Zeremonien teilzunehmen, zu singen und das Evangelium zu verlesen. Was sie taten, war "tatsächlich kein Amt", sondern nur "eine Stufe zur Presbyterwürde".[4] "In einem einzigen Stück" legten die Diakone "einen leeren Schein der alten Einrichtung an den Tag. Sie nehmen nämlich vor der Konsekration die Opfergaben in Empfang". In der Alten Kirche, erklärte Calvin, habe die Sitte bestanden, dass die Diakone die Almosen, die die Gläubigen vor dem Empfang des Abendmahls opferten, in Empfang nehmen, um sie an die Armen zu ver-

---

1) IV,5,10:Non attingo hic extranea vitia,sed duntaxat intestinum malum,quod in ipsorum institutione redicitus haeret.
2) ebd.Vgl.Anm. 5,144
3) Vgl. 2.Kap. I,1(Anm. 2,87)
4) IV,4,5;gewisse Zeremonien zu verrichten war nach C die Aufgabe auch der Diakone der Alten Kirche.

teilen. "Heutzutage aber", wie er verglich, "kommt den Armen von jenen Almosen ebensowenig zugute, als wenn sie alle ins Meer geworfen würden".[1] Wer kein wahres Kirchenamt besitzt, so darf man in seinem Sinne abschliessend sagen, ist auch kein wahrer Amtsträger. Dasselbe gilt aber auch bezüglich der Berufung.

3) Die Berufung zum Kirchenamt

Was die Berufung des römischen Bischofs angeht, so sah Calvin noch 500 Jahre vor seiner Zeit eine gute Ordnung bewahrt. Nikolaus II. hätte 1059 festgesetzt, dass bei der Wahl zunächst die Kardinalbischöfe vorangehen sollten, dann der übrige Klerus folgen und schliesslich das Volk die Wahl in Kraft setzen sollte.[2] Bezüglich der Berufung der Bischöfe überhaupt, die er zu seiner Zeit in der katholischen Kirche vorfand, sagte er: "Die Sache selbst erträgt es nicht, dass ich diesen Gegenstand auch nur leicht berühre, ohne dass es ihnen zur grössten Schande gereicht".[3]

Die Wahl verletzte in seinem Sinne schon in der Theorie das Recht des Volkes: "Die ganze Macht ist ausschliesslich auf die Kanoniker übergegangen".[4] Gemäss seiner Auffassung und auf Grund der alten Kirchensatzungen folgerte er: "Es ist heutzutage im ganzen Papsttum keine einzige Wahl mehr übrig, die nach göttlichem und kirchlichem Recht satzungsgemäss wäre".[5] Nach ihm hatten sich die Presbyter, als das Volk bei der Wahl nachlässig geworden war, das alleinige Recht angemaßt und durch Rechtssatzungen befestigt.[6] Die Rechtfertigung seiner Gegner, ihr Verfahren bei der

---

1) IV,5,15;vgl.IV,19,32 u.33
2) IV,4,13
3) IV,5,1
4) IV,5,2
5) ebd.:Si haec vera sunt,nulla hodie neque divino neque Ecclesiastico iure,Canonica electio in toto Papatu superest.
6) IV,5,3

Wahl sei als Heilmittel entstanden, wodurch Unordnung vermieden werden sollte, wies er auch damit zurück, dass bei der Berufung durch die Kanoniker allein Unordnung keineswegs vermieden werde, vielmehr sei die Arznei schädlicher als die Krankheit selbst. Die römischen Satzungen hielt er nicht in jeder Hinsicht für schlecht. Sie wurden nach ihm aber nicht befolgt.[1]

Was die Prüfung der Bischofskandidaten betrifft, so konnte man nach ihm nur von dem "Schein einer Prüfung" sprechen.[2] Wenn man auf die Lehre Rücksicht nehme, meinte er, so wähle man einen Rechtsgelehrten. Er kam zu dem Urteil: "Das steht fest, dass in den letzten 100 Jahren unter hundert Bischöfen kaum einer erwählt worden ist, der etwas von der heiligen Lehre gewusst hätte". Auch in den vorausgehenden Jahrhunderten sei es nicht besser gewesen.[3] Zum Lebenswandel der Bischofskandidaten bemerkte er, es seien nur wenige oder gar keine gewesen, die die alten Rechtssatzungen nicht für unwürdig erklärt hätten. Sie seien Trunkenbolde, Hurer, Jäger, Spieler, oder sonst in irgendeinem Stück ... ohne Zucht gewesen.[4] Die Bischofssitze nannte er "Belohnungen für Ehebruch und Kuppelei".[5] "Am weitaus widersinnigsten" war es nach ihm, dass man Knaben von kaum zehn Jahren mit Bewilligung des Papstes zu Bischöfen gemacht habe. Es war "eine äusserste und geradezu ungeheuerliche Schandtat..., die selbst dem natürlichen Empfinden voll und ganz zuwider ist".[6] Er versäumte es nicht, auf das Missverhältnis hinzuweisen, das er zwischen der Lehre von der "hochheiligen Aufeinanderfolge der Bischöfe" und der Form der Bischofsberufung bestehen sah.[7]

---

1) IV,5,2 u.3
2) Species enim examinis,quam illic ostentant,adeo omni inanis est et ieiuna,ut etiam fuco careat.
3) IV,5,1
4) ebd.
5) IV,5,2
6) IV,5,1:Eo impudentiae ac stuporis provecti sunt ut ne illud quidem extremum et adeo prodigiosum flagitium horrerent,quod ab ipso naturae sensu penitus abhorret.
7) IV,5,4

Da also in seinem Sinne sowohl die Wahl der Bischöfe durch die Kanoniker allein, als auch die genauere Form der Ausübung verwerflich war, konnte er sagen, der Kirche sei kein neuer Schaden zugefügt, wenn Fürsten von den römischen Päpsten das Recht erlangt hätten, selbst die Bischöfe zu benennen. Ein solches Vorgehen betrachtete er freilich ebenfalls als eine "gottlose Beraubung der Kirche".[1]

Die Einsetzung der Priester beanspruchten nach ihm die Bischöfe.[2] Was er über die fehlende Teilnahme des Volkes bei der Bischofswahl bemerkte, besass auch hier Bedeutung.[3] Ebenso fand sich auch keine wahre Prüfung. Lächerliche Gebärden werden gemacht, sagte er, um die alte Zeit unpassend und inhaltslos nachzuahmen. Es werde gefragt, ob die Anwärter auch ihre Messe lesen könnten, ob sie irgend ein gewöhnliches Hauptwort, das in der Lesung vorkommt, zu deklenieren oder irgend ein Zeitwort zu konjugieren vermögen oder ob sie die Bedeutung eines einzigen Ausdrucks kennen. Nicht erforderlich sei es aber, dass sie den Sinn auch nur eines einzigen Versleins wiederzugeben verstehen! Irgendeine Empfehlung an Geld oder Gunst könne ein Versagen in diesen kindlichen Anfangsgründen ausgleichen. Unmittelbar vor der Ordination wurde nach seinem Bericht "dreimal mit Worten, die niemand versteht", d.h. lateinisch, gefragt, ob die Kandidaten auch der Ehre würdig seien: "dann ist da einer, der sie nie zu Gesicht bekommen hat, der aber, damit nichts an der geschuldeten Form fehlt, im Spiel diese Rolle übernommen hat - und der antwortet: "sie sind würdig"!" Die gesamte Form der Prüfung nannte er einen "offenen Frevel".[4]

Was das Einkommen der Bischöfe angeht, so betrachtete er es als viel zu gross. Die Bischöfe und

---

1) IV,5,3
2) IV,5,4
3) IV,5,5
4) ebd.

auch die Stadtpriester hatten nach ihm "das beste Stück (aus dem Kirchenvermögen)... plündernd untereinander verteilt". Letztere hatten sich, "durch diese Beute reich geworden, in Kanoniker verwandelt".[1] Die in seinem Sinne "müßigen Priesterämter" hingen also zum guten Teil mit der falschen Pfründenverteilung zusammen.[2] Alles was sie an Nahrung und Kleidung wenden, sagte er, rühre aus Diebstahl, ja aus Tempelraub.[3] Dieses Urteil setzte voraus, daß die Kanoniker und auch die Bischöfe gar keine wahren Amtsträger waren.

Mit der Pfründenverteilung seiner Gegner hing im Sinne Calvins ein falsches Verständnis der Kirchenämter zusammen. Dieses machte er an der Auslegung des "Titels" deutlich, der nach den Bestimmungen der Alten Kirche mit der Ordination verbunden werden musste.[4] Während er unter dem "Titel" das Amt, d.h. die Dienststelle, und dann auch das Einkommen verstand, sah er bei seinen Gegnern den "Titel" mit dem "Einkommen" gleichgesetzt, "das zum Lebensunterhalt ausreichte".[5] Diese Bedeutung fand er auch in den schon genannten Satzungen, die sich gegen die absoluten Ordinationen richteten. Diese Satzungen legten den Bischöfen, die ja die Ordinationsgewalt besassen, "den Unterhalt aller auf, die sie ohne geeigneten Titel" ordinierten.[6] Das katholische Verständnis des Titels besagte aber nicht eigentlich eine Trennung von Einkommen und

---

1) IV,5,16:Hic totae illae veteres rationes quas exposuimus,non tantum conturbatae,sed prorsus expunctae et inductae sunt.Potissimam partem Episcopi et Presbyteri urbani,qui facti hac praeda divites,versi sunt in canonicos,inter se diripuerunt.Partitionem tamen fuisse tumultuariam ex eo apparet quod de finibus ad hunc usque diem litigant.

2) Vgl.IV,5,10:Qui in canonicos degenerarunt, presbyteri esse debuerant,ut fuerunt olim,qui ecclesiam cum episcopo in commune regerent,et veluti collegae eius essent in munere pastorali.

3) IV,5,16

4) IV,5,4

5) ebd.;vgl.Feine 323

6) IV,5,4

Dienststelle. Es ergab sich vielmehr aus einer Bedeutungsverschiebung, die auf eine Haltung zurückging, die in der herrschenden Praxis zum Ausdruck kam.[1] Indem Calvin seine eigene Auffassung zugrundelegte, kam er zu dem Urteil, dass seine Gegner Kirchenamt und Pfründenverteilung voneinander lostrennten.[2]

Vor allem die tatsächlich vollzogene Form der Pfründenverteilung und die dabei zum Ausdruck kommende Haltung hatte er im Auge, wenn er sagte: "Die Pfründen werden nicht etwa zu dem Zweck vergeben, dass dadurch die Kirchen versorgt würden, sondern vielmehr, dass für die Leute gesorgt wird, die sie bekommen". Gerade deshalb nenne man sie "Benefizien", "ein Name, mit dem man genugsam zu erkennen gibt, dass man sie nicht anders eingeschätzt als die Schenkungen von Fürsten, mit denen sich diese die Gunst ihrer Kriegsleute erwerben oder auch ihre Anstrengungen belohnen".[3] Dass die Pfründenbesitzer nicht nur Priester, sondern auch andere Kleriker sein konnten, versteht sich aus der katholischen Lehre. Calvin sagte dies nicht ausdrücklich.[4] Auf die völlige Trennung von Amt und Einkommen oder aber auf die berufsfremde Tätigkeit der Priester und Kleriker bezog es sich, wenn er auf "Barbiere, Köche, Maultiertreiber und andere

---

1) Vgl. Feine 323
2) IV,5,6:Iam in beneficiorum collationibus(qua res olim coniuncta erat cum ordinatione,nunc prorsus est separata)quanto melius se gerunt?
3) IV,5,6
4) Vgl.Feine 317f.; C kritisierte weniger den Gegensatz zwischen der katholischen Theorie und der katholischen Praxis,beziehungsweise eine dem Sinn der Sache widersprechende rechtliche Regelung, sondern er kritisierte vornehmlich den Gegensatz zwischen katholischer Lehre,Recht und Praxis einerseits und seiner eigenen Auffassung andererseits. Für ihn war es deshalb weniger ein Mißstand,dass ein Nichtpriester ein Kirchenamt innehatte;er wandte sich vor allem dagegen,dass jemand ein Kirchenamt innehatte, der seine Aufgaben nicht erfüllen konnte, oder dass jemand ein falsches Kirchenamt innehatte.

Leute dieses Schlags" verwies, die zur Nutzniessung kirchliche Pfründe bekamen.[1]

Er ging nun nicht nur auf das Verständnis der Pfründe und auf die Pfründenbesitzer ein, sondern auch darauf, wer sie austeilte und wie sie ausgeteilt wurden. Die Bischöfe hatten nach seinen Darlegungen das Besetzungsrecht, nicht aber immer das Benennungsrecht.[2] Dieses kam teils auch dem Papst, teils auch anderen Personen zu. In diesem Zusammenhang verwies er auch auf die Pfründenverleihungen an Graduierte, auf die Resignationen, Empfehlung sschreiben, Praeventionen "und was dergleichen mehr ist".[3] Eine solche Ordnung verstand er als Ausdruck der falschen Ansicht über die Pfründe. Vor allem wandte er sich auch gegen die Art und Weise, wie man die Pfründen verteilte. Ersetzte dabei voraus, dass diese ein Kirchenamt darstellten, ging also von der Lehre seiner Gegner aus: "Im Papsttum wird heutzutage unter hundert Pfründen kaum eine ohne Simonie vergeben". Damit wollte er nicht sagen, dass die Pfründen immer mit barem Geld gekauft würden. Aber er hielt es auch für Simonie, wenn jemand zum Priesteramt gelange durch versteckte Empfehlungen, durch Blutsverwandtschaft oder der Verschwägerung wegen, durch das Ansehen seiner Eltern oder durch Dienstwilligkeit. Aus dieser Sicht der gesamten Pfründenverteilung kam er zu dem Urteil: "Man könnte geradezu sagen, dass die Pfründen nichts anderes sind als eine Beute, die man den Hunden zur Jagd vorwirft!"[4]

Schliesslich wies er auch auf die von ihm besonders verurteilte Pfründenhäufung hin: "Eine noch grössere Ungeheuerlichkeit ist es aber, dass

---

1) IV,5,6
2) ebd.:"...ipsi autem collationis titulum retinent honoris causa"; "Praesentatio;"
3) ebd.
4) IV,5,6;CR 34,469:Inde sacerdotiarum locationes non minus usitatae,quam praediorum.

ein einziger Mensch ... an die Spitze von fünf oder sechs Kirchen gestellt wird, um sie zu leiten. An den Fürstenhöfen kann man junge Männer sehen, die dreimal Äbte, zweimal Bischöfe und einmal Erzbischof sind". Kanoniker seien mit fünf, sechs, sieben Pfründen beladen, um die sich nur insofern sorgen, als sie sich eben darum kümmern, Einkünfte aus ihnen zu empfangen. Er wandte sich vor allem deswegen gegen eine Pfründenhäufung, weil ein solcher Amtsträger "selbst, wenn er will, nicht bei seiner Herde sein kann". Er erwähnte auch Konzilsbeschlüsse, die sich dagegen richteten, fand sie aber in der Praxis nicht beachtet. Diese war nach ihm "Gott, der Natur und dem Kirchenregiment ganz und gar zuwider". Auch hier wies er darauf hin, dass die hochheilige Aufeinanderfolge der Bischöfe in Nichtsnutzigkeiten bestehe.[1)]

Sowohl bei den Bischöfen als auch bei den Priestern lag nach allem in seinem Sinne keine rechtmässige Berufung vor, weder eine rechtmässige Wahl, was im ausschliesslichen Sinne galt, noch eine rechtmässige Zuteilung der Pfründen, was wenigstens weitgehend der Fall war. Da er eine rechtmässige Berufung erforderlich für einen wahren Amtsträger hielt, ergibt sich, dass er die katholischen Amtsträger auch unter dieser Rücksicht nicht als solche ansehen konnte. Dieser Schluss bezieht sich auf die rechtlich - statische Seite des Kirchenamtes. Da für Calvin jedoch der spirituell - dynamische Aspekt im Vordergrund stand, war über die Bischöfe und Pfarrherren noch nicht das letzte Wort gesprochen. Dieses hing vielmehr von der Erfüllung der Amtsaufgaben ab.

---

1) IV,5,7; - Vgl. zum ganzen Abschnitt CR 34,470ff; CR 34,513ff.

4) Die Erfüllung der Amtsaufgaben

Die Frage nach dem Vollzug der Amtsaufgaben meint zweierlei. Erstens geht es darum, ob die katholischen Amtsträger die wahren Amtsaufgaben überhaupt ausübten. Zweitens steht zur Frage, wie sie die im engeren Sinne kirchlichen Aufgaben ausübten.

Was die erste Frage angeht, so handelt es sich im Sinne Calvins nur mehr um die Bischöfe und Pfarrer. Nur diese besassen ja wahre Amtsaufgaben und damit wahre Kirchenämter. Er bemerkte, dass Bischöfe und Pfarrherren "die ihnen anvertrauten Kirchen verlassen, alle Sorge um sie auf andere abwälzen". Sie täten gerade so, "als ob das Amt eines Hirten darin bestünde, nichts zu tun". Er verglich sie mit Wucherern, die nie einen Fuß vor die Stadt setzten und dennoch sich für Bauern oder Weingärtner ausgäben. "Noch etwas wesentlich Widersinnigeres " war es nach ihm, dass die römischen Amtsträger "als rechtmässige Hirten der Kirche erscheinen und bezeichnet werden möchten und es doch nicht sein wollen". Nur wenige nämlich waren unter ihnen, "die auch nur zum Schein die Regierung der Kirche führen". Die meisten, sagte Calvin, verzehren die Einkünfte, ohne die Kirche auch nur der Aufsicht wegen zu besuchen. Andere kämen jährlich einmal selber oder schickten ihre Verwalter hin, um nichts an ihrer Pacht zu verlieren. Anfänglich habe man zu dieser Art von Müßiggang Privilegien gebraucht, jetzt aber sei es ein seltenes Beispiel, wenn jemand in seiner Kirche wohne.[1)]

---

1) IV,5,1:...:sed quum Ecclesias sibi commissas deserendo,earumque curam in alios reiiciendo haberi pastores volunt,perinde faciunt acsi munus pastoris esset nihil agere.
CR 34,469:At hodie quicunque fere titulum habent pastorum,id oneris ad alios ablegarunt.-
CR 34,469:Minoris autem ordinis pastores,vel nugis a Christi mandato in totum alienis munus suum implere se putant,vel episcoporum exemplo, hanc ipsam curam reiicunt in aliorum humeros.

Calvin wies eigens darauf hin, dass "unter den Bischöfen fast keiner oder jedenfalls nur selten einer, unter den übrigen kaum einer unter hundert" eine Kanzel besteige. Allgemein werde es angenommen, dass es unter der Würde eines Bischofs sei, zum Volk zu predigen.[1] Das Gewicht, das er diesem Befund beimass, ergab sich daher, dass er die Predigt, die erste Aufgabe des Dienstes am Wort, für das entscheidende Merkzeichen eines Hirten hielt. Nach ihm waren auch die Bischöfe und Pfarrer keine Hirten, weil sie und insofern sie ihre Aufgaben garnicht wahrnahmen.[2] Von hier aus ergab sich auch ein Argument gegen die Päpste und gegen die Kardinäle: "Das müssen sie mir doch notwendig zugeben, dass etwas, das selbst keine Kirche ist, nicht die Mutter der Kirchen sein kann", und dass "einer, der selbst kein Bischof ist, nicht der Oberste der Bischöfe sein kann". Der Papst rühre, sagte er, kein Stück seiner Amtspflicht auch nur mit dem kleinsten Finger, wenn auch nur zum Scheine, an.[3] Es gebe keine Predigt, keine Sorge für die Zucht, kein Eifer um die Kirche, keine geistliche Amtsaufgabe beim gegenwärtigen Papsttum.[4]

Bei diesen Urteilen setzte er zwar voraus, dass das, was der Papst tat, mit den wahren Amtsaufgaben nichts zu tun hatte oder wenigstens eine falsche Ausübung der Amtsaufgaben bedeutete. Ähnliches

---

1) IV,5,12; CR 34,469:Ex episcopis vix centesimus quisque reperietur,qui suggestum unquam docendi gratia conscendet.
2) IV,7,23
3) ebd.:Hoc mihi concedant necsse est,non posse Ecclesiarum matrem esse,quae ipsa non sit Ecclesia:non posse Episcoporum esse principem,qui ipse non sit Episcopus .....Ipse vero Pontifex quid omni~~ni~~no habeat Episcopale scire velim .... Dicant igitur qua ratione velint haberi Episcopum, qui nullam officii partem minimo digito vel in speciem saltem attingit.
4) IV,7,22:Hic nullae sunt conciones,nulla disciplinae cura,nullum Ecclesiarum studium,nulla spiritualis functio...

galt auch bezüglich seiner Urteile über die Bischöfe und Pfarrer.[1] Es ist aber festzuhalten, dass er die gegnerischen Amtsträger unabhängig von seiner Kritik der Lehre und der Gesetze angreifen und als falsche Amtsträger entlarven wollte. Hinter seiner Argumentation stand seine dynamische Amtsauffassung.[2] Das Unterlassen der wahren Amtsaufgaben bedeutete nach ihm ein sicheres Zeichen dafür, dass die katholischen Amtsträger keine wahren Amtsträger darstellten. Da er andererseits aber auch bemerkte, dass unter dem Papsttum Amtsaufgaben vollzogen wurden, erhebt sich die Frage, wie er diese Tätigkeit des näheren beurteilte. Es handelt sich im folgenden um die kirchlichen Aufgaben im engeren Sinne.

Im Sinne Calvins gehörten schon die Ordnung der Kirchenämter, insbesondere aber die Ordnung der Berufung zur äusseren Ordnung der Kirche und zu den kirchlichen Aufgaben im engeren Sinne. Zu diesen zählte ferner die Verwaltung des kirchlichen Vermögens, die sich teilweise auf die Berufung bezog.

Nachdem das Amt des Diakons verschwunden war, sollte gemäss Calvins Prinzipien die Verwaltung des Kirchenvermögens Aufgabe der Bischöfe und der Hirten sein. Er nahm dabei eine "Ausraubung" der Kirche wahr, an der sich neben den Bischöfen und Kanonikern der ganze Klerus beteiligte. Durch die Verteilung des kirchlichen Vermögens sei dafür gesorgt, meinte er, dass kein einziger Pfennig an die Armen gelange. Auch deshalb sprach er von "Kirchenraub" und einer "heiligtumsschänderischen Ausraubung".[3] Auf die Sorge für die Armen legte er ja allergrössten Wert, was sich schon darin zeigte,

---

1) Von C.s Kritik, die sich auf die "geistliche" Tätigkeit der Amtsträger bezog, wird hier abgesehen.
2) CR 34,470: Nemo autem, ex Christi praescripto, episcopi aut pastoris nomen vendicare sibi potest, qui gregem suum non pascat verbo Domini.- Vgl. CR 34,493.- Vgl. Anm. 1,153 u. Anm. 3,154
3) IV,5,16

dass er diese fast ausschliesslich als Aufgabe der Diakone bezeichnete.[1]

Nicht nur die Art, wie das kirchliche Vermögen verteilt wurde, unterzog er einer Kritik. Er wandte sich auch gegen die Art und Weise, wie man das kirchliche Vermögen verwandte. Nicht nur die tatsächlich geübte Praxis hatte er im Auge, sondern auch die zugrundeliegende Auffassung. Seine Gegner sagten nach ihm, dass durch eine Prachtentfaltung ... die Würde der Kirche in sehr geziemender Weise aufrecht erhalten ... werde.[2] Er selbst forderte aber Bescheidenheit und Armut. Auch bei der Ausschmückung der kirchlichen Gebäude wollte er Maß gehalten wissen. Bei seinen Gegnern sah er dagegen nur das Billigung finden, "was nach Üppigkeit und nach der Verderbnis der Zeit schmeckt". Selbst wenn es keine Armen gebe, meinte er, so sei diese Verwendung des Kirchenvermögens in vieler Hinsicht schädlich, aber in keiner Weise nutzbringend. Er sah die schon genannte, von ihm verworfene Prachtentfaltung in der katholischen Kirche verwirklicht.[3]

Was die Rechtsprechung betrifft, so beschäftigte sie sich nach ihm, sofern sie zum Kirchenregiment im engeren Sinne zählte, fast ausschliesslich mit Pfründenstreitigkeiten; deshalb sprach er von einer weltlichen Rechtsprechung.[4] Die Rechtsprechung des Papstes zumindest sah er schon in der Zeit des Bernhard von Clairvaux für völlig verdorben an. Vor allem erwähnte er Missbräuche bei Berufungsverfahren.[5] Das Übel vergrösserte sich im Laufe der Zeiten. Die Rechtsprechung und dann auch die Gesetzgebungs hatte er im Auge, wenn er es trefflich nannte, dass man gesagt habe, die

---

1) IV,3,9; IV,4,5; IV,9,32 u.33
2) IV,5,17
3) IV,5,19
4) IV,5,6 u.16
5) IV,7,18

römische Kirche, derer man sich rühme, sei bereits seit längerer Zeit in einen Hof verwandelt.[1] Der Unterschied zwischen der "Kanzlei des Papstes" und einer "recht eingerichteten Ordnung der Kirche" war nach ihm derart, dass das Papsttum, das das Bischofsamt in Blei und Bullen einschliesse, "dem kirchlichen Wesen schlechterdings zuwider ist".[2] In Rom sei nichts als die Welt.[3] In ähnlichem Sinne sagte er, dass die Bistümer zu Statthalterschaften degeneriert seien.[4]

Zu den im engeren Sinne kirchlichen Aufgaben zählten neben dem Ordnen der Kirchenämter und der Berufung der Amtsträger, neben der Verwaltung des Kirchenvermögens und der Rechtsprechung, auch die Gesetze, die die Zucht des Klerus betrafen. Calvins diesbezügliche Kritik war immer schon mit seiner Kritik an der Lebensführung des Klerus verbunden. Da die letztere sich aber in seinem Sinne nicht unmittelbar auf die Gestalt des Kirchenregiments bezog, darf man hier von ihr absehen und das Augenmerk allein auf seine Kritik an den entsprechenden Gesetzen richten. Das Verständnis dieser Kritik erfordert einen Blick auch auf die Lehrsätze, die den Gesetzen seiner Gegner zugrunde lagen und seiner eigenen Ansicht widersprachen. Es geht im fol-

---

1) IV,7,26:Eleganter igitur a quodam dictum est, illam quae iactatur Romanam Ecclesiam pridem conversam fuisse in curiam,quae sola nunc Romae visitur.
2) ebd.:Taceo quantum sit discriminis unter Papae cancellariam,et bene compositum Ecclesiae ordinem.Quanquam haec una res omnen de hac quaestione dubitationem potest optime tollere. Nemo enim sanae mentis Episcopatum in plumbo et bullis includet:multo minus in illo captionum omnium ac circunscrptionum magisterio, quibus rebus censeutr spirituale Papae regimen .....sed Papatum ipsum ex diametro cum Ecclesiastica ratione pugnare demonstro.
3) IV,7,22:nihil denique nisi mundus
4) CR 34,469:Episcopatus enim in satrapias degeneraverunt.-

genden um das Verständnis seiner Kritik am Zölibat und am Mönchtum. Nur auf diese ging er nämlich des näheren ein, wenn er auch ganz allgemein von "entarteten Regeln" sprach und sie als "Schattenbilder der alten Sitten" bezeichnete, die mit diesen ebensowenig zu tun hätten "wie die Nachahmung, die die Affen treiben, mit dem was die Menschen mit Verstand und Bedacht tun." 1)

5) Das Mönchtum und der Zölibat

Calvin wandte sich nicht nur gegen die "Mönche" oder gegen die "Sitten" und den Lebenswandel der einzelnen, sondern verwarf den "Beruf" oder die Lebensordnung, kurz, das "Mönchtum" selbst. 2)

Auch mit dem Mönchtum der Alten Kirche war er nicht einverstanden. Er sah allerdings einen gewaltigen Unterschied zwischen diesem und dem Mönchtum der katholischen Kirche. Es sei eine Frechheit, meinte er seinen Gegnern gegenüber, sich auf die Alte Kirche zu berufen. 3) Die alten Mönche hatten sich nach ihm in Nahrung und Kleidung einer strengen Lebensführung befleissigt und dadurch wie auch durch Gebete, Lesungen und Lehrgespräche nach Heiligkeit gestrebt, 4) ohne aber dem Müßiggang zu verfallen. 5) Diese besondere Lebensform, betonte er, sei völlig freiwillig gewesen. 6) Als ober-

---

1) IV,12,22:Ne apud ipsos videatur prorsus sepulta esse omnis antiquitas,umbris,fateor, quibusdam decipiunt simplicium oculos,sed quae ad vetustos mores nihilo proprius accedunt quam simiae aemulatio ad id quod ratione et consilio faciunt homines.
2) IV,13,15:Haec,quae hactenus inter veteres et nostrae aetatis monachos discrimine recensui, non in moribus sunt,sed in ipsa professione. Proinde meminerint lectores,fuisse me de monachismo potius quam de monachis loquutum,et ea vitia notasse non quae in paucorum vita haerent,sed quae ab ipso vivendi instituto separari nequeunt.
3) IV,13,10; IV,13,12 u.16
4) IV,13,8 u.9
5) IV,13,10
6) ebd.

stes Gebot hatte man die Liebe angesehen.[1] Obwohl sich die alten Mönche in besonderen Gemeinschaften zusammengeschlossen hatten, hatten sie sich doch nicht von ihrer kirchlichen Gemeinde getrennt.[2] In den äusseren Übungen des alten Mönchtums fand er zwar keinen Aberglauben, aber doch "masslose Künstelei und falsche Nachahmung".[3] Kritisch bemerkte er weiter, dass höher als die mönchische Lebensform die Sorge um ein frommes Hausregiment gelte. Es war nach ihm "kein Zeichen von christlicher Sanftmut, sich gleichsam aus allgemeinem Menschenhass in die Wüste und in die Einsamkeit zurückzuziehen und damit zugleich jene Pflichten zu verlassen, die uns der Herr in erster Linie aufgetragen hat". Er sah im Mönchsberuf, wie ihn die Alte Kirche gekannt hatte, "ein nutzloses und gefährliches Beispiel".[4]

Von den Mönchen unter dem Papsttum sagte er, sie erklärten vor dem Volke rühmend, sie seien im Stande der Vollkommenheit.[5] In den Büchern bliebe die Sophisterei begraben, das Mönchtum beschlösse nicht die Vollkommenheit in sich, es sei aber der beste Stand, um die Vollkommenheit zu erlangen. Abgesehen davon, dass er diesen Gegensatz als "unerträglichen Spott" ansah, verwarf er auch die genannte "Sophisterei".[6] Um seine Kritik ganz zu verstehen, bedarf es eines genauen Blickes auf seine und seiner Gegner Meinung über das Verhältnis, das zwischen Christus und dem mosaischen Sittengesetz bestand.

Calvin schrieb seinen Gegnern die gleiche Auf-

---

1) IV,13,8 u.13
2) IV,13,10 u.14
3) IV,13,16
4) ebd.
5) IV,13,11
6) ebd.:Neque me latet illa sophistica solutio, non ideo sic vocari quia perfectionem in se contineat,sed quia ad acquirandam perfectionem sit omnium optimus.

fassung über den Sinn des mosaischen Sittengesetzes zu wie den Pharisäern: "Die Pharisäer hatten dem Volke die verkehrte Meinung beigebracht, das Gesetz erfülle der, welcher nichts Gesetzwidriges g e t a n hätte". Die Vorschriften Christi bezogen aber seine Gegner nach ihm gerade auch auf die innere Haltung. Sie fassten sie deshalb als "Zusatz zum Gesetz" auf, machten Christus also zu einem zweiten Gesetzgeber, zu einem "zweiten Moses". Man habe gemeint, sagte er, Christus hätte das evangelische Gesetz gegeben, das den Mangel des mosaischen Gesetzes ausgefüllt hätte. Das neue Gesetz sah er für viel bedeutender gehalten als das alte Gesetz.[1] Im Sinne seiner Gegner handelte es sich also um zwei Gesetze. Erselbst aber wusste nur von dem einen Gesetz Christi. Nach ihm hatte Christus, der "Gesetzgeber"[2] und "der beste Ausleger des Gesetzes", das Gesetz in seiner "ursprünglichen Reinheit" wiederhergestellt, die von den Pharisäern verdorben worden war.[3] Deshalb betonte er im Blick auf seine Gegner: "Es ist also irrig, wenn man meint, im Gesetz seien uns bloss Anfangsgründe oder Ansätze der Gerechtigkeit mitgeteilt, mit denen die Menschen sozusagen Neulingsunterricht bekämen".[4] Die materialen Gegensätze, die sich aus diesem verschiedenen prinzipiellen Verständnis des Verhältnisses zwischen Christus und Moses ergaben, betrafen nun das verschiedenen Verständnis des Mönchtums.

Es war nach Calvin eine "Unwissenheit und Bosheit wie die Pest, dass die Scholastiker aus dem Gebot, keine Rache zu nehmen und die Feinde zu lieben, das doch schon einstmals den Juden bekannt war und nun allen Christen miteinander kundgemacht worden ist, sogenannte evangelische Ratschläge

---

1) II,8,7
2) II,8,6
3) II,8,7
4) II,8,51

gemacht haben, die man halten und auch nicht halten kann"![1] Die Annahme, "es gebe irgendeine vollkommenere Lebensregel als jene allgemeine, die Gott der gesamten Kirche vorgeschrieben hat", hielt er für abscheulich und für einen Greuel.[2] Nach ihm hatte alle Gläubigen die Pflicht diese Ratschläge zu halten, also nicht nur die Mönche, wie seine Gegner es wollten.[3] Die gegnerische Verteidigung, "sie erschienen doch als zu grosse Last und zu schwer, zumal für Christen, die doch unter dem Gesetz der Gnade ständen", nannte er eine "törichte Beweisführung". Auch das kleinste Tüttelchen am Gesetz, meinte er, sei dem Menschen zu schwer.[4] Die Unterscheidung von Geboten und Empfehlungen bedeutete ihm, mit dem Wort "Gesetz" ein "nichtiges Spiel" zu treiben.[5] Man erdreiste sich, sagte er ebenfalls im Sinne einer religiösen Kritik, Gottes ewiges Gesetz, das uns die Nächstenliebe aufträgt, von sich aus abzutun.[6] Dass man die Klostergelübde mit der Taufe vergleiche, sie als zweite Taufe bezeichne, nannte er eine "heiligtumsschänderische Lehre". Die katholische Lehre führte nach ihm zu einem "zweifachen Christentum".[7]

---

1) II,8,56
2) IV,13,12;vgl. IV,13,10 u.14
3) IV,13,12:Aperte enim docent se plus oneris suscipere,quam suis Christus imposuerit: quoniam scilicet evangelica consilia de diligendis inimicis,de non appetenda vindicta, de non iurando,etc.se servaturos promittant, quibus non sunt communiter astricti Christiani. In eo quam nobis antiquitatem obtendent? Nulli unquam veterum hoc venit in mentem,omnes una voce clamant,nullam penitus voculam a Christo emissam,cui non sit necessario obtemperandum. Et haec ipsa nominatim,quae isti boni interpretes Christum consuluisse duntaxat nugantur, iussa esse,nulla dubitatione ubique docent.
4) II,8,56 u.57
5) II,8,57
6) II,8,56
7) IV,13,14:sacrilegium,blasphemia;Vgl.auch für das folgende Calvins Kritik an der Gesetzgebungsgewalt.

Da der Weg zur Heiligkeit, auf den sich die Klostergelübde richteten, für seine Gegner also einen besonderen Weg darstellte, sprach Calvin von "einem neuen und selbsterdachten Gottesdienst".[1] Die katholischen Auffassung vom Mönchtum bedeutete ihm einen neuen, von Menschen erdachten Weg zur Heiligkeit und damit einen Zusatz zur geistlichen Lebensregel. Er dachte hierbei auch an einen falschen Inhalt und an eine falsche Verbindlichkeit der Gelübde. Er wandte sich auch deshalb gegen diese, weil die Mönche "ihren Blick durchaus nicht auf Gottes Berufung .... richten, sondern sich eine Lebensart nach ihrem eigenen Gutdünken ersinnen". Drittens schliesslich verwies er auf die Verpflichtung zu "zahlreichen verkehrten und gottlosen Gottesdiensten...., wie sie das heutige Mönchtum in sich begreift". Er hatte dabei "tausend gottlose und abergläubische Gebräuche" im Auge.[2] Vor allem griff er das Gelübde der Jungfräulichkeit an.[3]

Er hielt die Ehe für alle notwendig, "denen das Vermögen der Enthaltsamkeit nicht gewährt wird"; ein solches Vermögen betrachtete er als besondere Gnade Gottes. Dem Einwand, "man habe es doch seit unvordenklichen Zeiten so gehalten, dass sich die, welche sich dem Dienst des Herrn hanz weihen wollten, an das Gelübde der Enthaltsamkeit banden", begegnete er durch den Hinweis, dass auch die Alte Kirche ihre Gebrechen gehabt habe und nicht alle ihre Gepflogenheiten als Regel gelten könnten. Es habe sich erst nach und

---

1) IV,13,17:Nunc igitur videamus suiusmodi sint vota,quibus praeclarum hunc ordinem hodie initiantur monachi.Primum,quia novum et fictitium cultum promerendi Dei causa instituere illis animus est:abominationi esse apud Deum quicquid vovent,ex superioribus concludo.
2) ebd.
3) IV,13,17-19;vgl.hierzu Calvins Kritik des Ehesakraments.

nach jene unerbittliche Strenge eingeschlichen, dass nach Ablegung der Gelübde keine Möglichkeit zur Zurücknahme mehr bestand". Er meinte seinen Gegnern gegenüber abschliessend: "Wir verwerfen aber das Gelübde der Ehelosigkeit nur deshalb, weil man es fälschlich für einen Gottesdienst hält und weil es vorwitzig von'solchen abgelegt wird, denen das Vermögen der Enthaltsamkeit nicht zuteil geworden ist". Das letztere erkannte er aus der Unsittlichkeit der Mönche. Den oben genannten zweiten und dritten Grund gegen die Gelübde wandte er hier im speziellen Falle an. Was übrigens bezüglich des zweiten Grundes die Nonnen anging, so hielt er es für einen Frevel, "Frauen vor ihrem sechzigsten Lebensjahr zum Gelübde der Enthaltsamkeit" zuzulassen. In der Schrift sei den jungen Frauen geboten, "sie sollten freien und Kinder zur Welt bringen". Eine Herabsetzung des Zulassungsalters war nach ihm auf keine Weise zu entschuldigen.[1]

Mit ähnlichen Gründen wie gegen das Gelübde der Jungfräulichkeit wandte er sich auch gegen die Gelübde der Armut und des Gehorsams.[2] Dass er die mit der Armut verbundene Bettelei verwarf, sei nur am Rande erwähnt. Zur Aufrechterhaltung des Friedens forderte er, "sein eigenes

---

1) ebd.
2) Vgl. IV,17,19:In reliquis duobus votis impugnandis non insistam.Hoc tantum dico:praeterquam quod non paucis superstitionibus sunt implicita,ut hodie res habent,in hoc composita esse violentur,ut qui ea nuncupant,Deo illudant et hominibus.Sedne videamur singulas particulas nimis maligne exagitare,illa generali,quae superius posita est,confutatione contenti erimus.Vgl.IV,13,13:Hier ist nur von der Armut die Rede, insofern C einen Schriftbeweis zurückweist.Dem Gehalt nach ergibt sich gegenüber den allgemeinen Gründen für seine Kritik der Gelübde nichts neues. Er erkennt hier an, dass einige der Kirchenväter jene Leute für selig hielten,"die auf alle irdischen Güter verzichtet hatten und sich Christus nackt angelobten".

besonderes Eigentumsrecht an seinem Besitz" zu haben.[1]

Neben der besonderen Lebensform als solcher und den Gelübden rügte Calvin auch äussere Formen des monastischen Lebens, die nicht unmittelbar mit den Gelübden zusammenhingen.

Auch in diesen Fällen bemerkte er eine viel grössere Verdernis als in der Alten Kirche.[2] Er wandte sich gegen das "beschauliche Leben" der römischen Mönche, "dem wichtigsten Stück ihrer Heiligkeit" und bezeichnete es als "Müßiggang".[3] Ferner verwarf er es, dass die Mönche es für eine "unsühnbare Freveltat" hielten, "wenn jemand in der Farbe oder dem Aussehen des Gewandes, in der Art der Speisen oder in anderen wertlosen und unbedeutenden Zeremonien von der Vorschrift abweicht". Alle Dinge, die nach dem Worte des Herrn frei seien, dürften nicht mit Strenge verlangt werden.[4] Vor allem legte er auch Nachdruck darauf, dass die Mönche die Liebe verletzten: "Die Tatsachen selbst sprechen es aus, dass alle , die sich in die Klöster begeben, eine Absonderung von der Kirche vornehmen". Sie legten sich nach ihm ein "besonderes (kirchliches) Amt und eine gesonderte Austeilung der Sakramente zu". "Das Band der Einheit" war zerrissen: "Soviel Klöster es heute gibt, soviel Rotten und Abtrünnige gibt es". Die "vielartigen Parteinamen" brachten nach ihm diese Absonderung zum Ausdruck. Die Mönche rissen "solche Titel geradezu als Bekenntnis der Religion an sich".[5]

Calvins Hinweis auf das besondere kirchliche Amt im Mönchtum bezog sich auf die Mönch-

---

1) IV,1,13
2) Vgl. C.s Gedankengang IV,13,10-14
3) IV,13,10:vita contemplativa
4) IV,13,10
5) IV,13,14:C nennt Dominikaner,Franziskaner, Benediktiner;

priester. In der Alten Kirche hatte man nach ihm das Hirtenamt und den Mönchsberuf in solchem Gegensatz gesehen, "dass Leute, die ... aus den Klöstern heraus in den Klerus aufgenommen wurden, aufhörten, Mönche zu sein".[1] Erst durch die Anordnungen Innozenz III. und Bonifatius wurden nach ihm die Mönche zum Priesteramt zugelassen. Er verwarf die Mönchpriester auf Grund des "Widersinns", dass sie den Namen eines Hirten trügen und die zugehörige Sache, nämlich die Regierung einer Kirche, nicht einmal haben könnten. Auch die Amtspflichten, die die Mönche erfüllen sollten, liess er nicht gelten. Er erwähnte zwar, dass einige Bettelmönche predigten, ging darauf aber nicht weiter ein und meinte: "Alle anderen Mönche singen und murmeln Messen in ihren Winkeln". Aus dem über die anderen Kirchenämter Gesagten versteht sich, dass er auch hier von einer "gottlosen Entweihung der heiligen Stiftung Gottes" sprach.[2]

Viele Gründe waren es also, die Calvin gegen das Mönchtum ins Feld führte. Jene Urteile, die sich gegen den "neuen Gottesdienst" richteten, fanden sich auch bei seiner Kritik des Zölibats, dersich auf die Zucht des Weltklerus bezog.[3] Da die Wertschätzung des jungfräulichen Lebens nach ihm sowohl das Mönchtum, als auch den Zölibat begründete, fanden sich bei seinen entsprechenden Stellungnahmen auch diesbezüglich ähnliche Gründe. Während er aber ein gottgewolltes jungfräuliches Leben für möglich hielt, verwarf er den Zölibat vollständig, ganz abgesehen von dem gottesdienstlichen Charakter, den

---

1) IV,5,8
2) ebd.
3) Vgl.IV,12,23 und CR 34,495f.

seine Gegner auch diesem zuwiesen.

Das Verbot der Priesterehe war nach ihm "nicht nur im Gegensatz zum Worte Gottes, sondern auch gegen jegliche Billigkeit". Er wandte sich auch gegen die "kindische Spitzfindigkeit", mit der sich seine Gegner gegen die Anklage wehrten, sie verdammten die Ehe: nur der kirchliche Stand werde von der Ehe ferngehalten. Für ihn war das "genau so, als wenn ein Tyrann von einem seiner Gesetze behaupten wollte, es sei garnicht unbillig, weil es in seiner Unbilligkeit eben nur einen Teil der Bürgerschaft bedrückt!"[1] In der Schrift fand er die Ehe geradezu gefordert für den Bischof. Seine Gegner betrachteten die Ehe dagegen nicht nur als "Laster beim kirchlichen Stand", sondern auch als "Unreinigkeit" und "Befleckung" überhaupt.[2]

Demgegenüber verwies er darauf, dass Christus die Ehe als Ebenbild seiner heiligen Verbindung mit der Kirche bezeichnet habe.[3] Das "Lob der Jungfräulichkeit" und die "abergläubische Bewunderung des Zölibats" waren nach ihm erst nach der Zeit der Alten Kirche entstanden und hatten die Satzungen hervorgebracht, die nur die Ehelosen in den Priesterstand aufzunehmen erlaubten und den Priestern die Ehe verboten. Am Anfang habe man aber, meinte er, den Priestern das Gebot des Zölibats doch nicht dergestalt auferlegt, als ob es etwas an und für sich Notwendiges wäre, man habe es vielmehr getan, weil die Ehelosen als über den Verheirateten stehend betrachtet wurden. Man habe auch nicht mit Zwang oder Gewalt zur Enthaltsamkeit genötigt.[4]

---

1) IV,12,23:Certe quod Sacerdotibus interdictum fuit coniugum,id factum est impia tyrannide,non modo contra verbum Dei,sed etiam contra omnen aequitatem.
2) IV,12,23;Vgl. C.s Kritik des Ehesakramentes.
3) ebd.
4) IV,12,27; CR 34,496:Excipiet aliquis,nemini imponi legem,nisi qui sponte voverit.At quae maior necessitas fingi potest,quam dum ad vovendum cogunt? Omnibus denunciatur haec conditio,ne quis ad sacerdotii ordinem admittatur,qui non se prius voto ad perpetuum caelibatum obstrinxerit.

Diese von Calvin bekämpfte Auffassung vom Mönchtum und Zölibat war mit der katholischen Ansicht von der Bedeutung des "Klerus" insofern verwandt, als auch sie die scharfe Trennung zweier Gruppen kannte, von welchen die eine den Vorrang besass. Die Wurzeln dieser Anschauungen waren freilich verschiedener Art und ähnliches gilt von den Gründen, die Calvin namhaft machte. 1. Wenn seine Gegner das jungfräuliche Leben höher schätzten als das eheliche Leben, so bewertete er die Ehe höher als die Jungfräulichkeit, ohne aber für konkrete, besondere Fälle die Möglichkeit einer göttlichen Berufung zum jungfräulichen Leben und selbst einer institutionellen Verfestigung dieser Lebensform zu verneinen. 2. Wenn seine Gegner den Klerus von den Laien abhoben und eine klerikale Amtskirche verfochten, die sie mit der geistlichen Bedeutung der Kleriker begründeten und durch die rechtliche Sonderstellung zum Ausdruck brachten, so stellte er die dienende Funktion der Amtsträger, ihren Bezug zur Gemeinde und die organische Einheit der Gemeinschaft der - Heiligen heraus. Dieser Gegensatz stand in Bezug zu der Differenz hinsichtlich des Verständnisses der äusseren Kirche. Was die katholische Ansicht betrifft, so wirkte sich also die Bedeutung, die der äusseren Kirche, d.h. dem Papst und den Bischöfen, zukam, nicht nur auf deren Rechtsstellung aus, sondern auch auf die Bedeutung des Klerus überhaupt. Für die vorliegenden Gegensätze besassen allerdings auch die Fragen nach den Sakramenten und den Zeremonien grosse Bedeutung. Im Sinne Calvins kann man in jedem Falle, selbst bezüglich der Jungfräulichkeit, von einer veräusserlichten, vermenschlichten, verrechtlichten und verweltlichten Kirche sprechen. Dies zeigt sich vor allem auch bei seiner Kritik die sich auf die Erfüllung der im engeren Sinne kirchenregimentlichen Aufgaben bezog.

Dasselbe ergibt sich aber auch bei einem Blick auf seine Kritik an der formalen Seite jener geistlichen Amtsaufgabe, die sich mit der Auslegung der Schrift und der Predigt befasste. Neben die spezifisch kirchenregimentlichen Aufgaben treten nun die grundlegenden geistlichen.

IV. Die Form der Schriftauslegung

Die Frage nach der Form der Schriftauslegung bezieht sich auf die Art und Weise, wie im Sinne Calvins die Schriftauslegung vor sich gehen sollte, und wie er sie von seinen Gegnern durchgeführt sah. Für ihn selbst ging die Exegese oder die Schriftauslegung im engeren Sinne mit dem systematischen Bemühen um die biblischen Inhalte, also mit der Dogmatik oder der Moral, Hand in Hand. Beides fiel in seinem Sinne fast völlig zusammen.[1] Deshalb gehören zu der vorliegenden Frage auch seine Aussagen über die scholastische Theologie. Das Schriftstudium fand er übrigens weitgehend vernachlässigt.[2] Von seiner Kritik an der Form der Schriftauslegung im strengen Sinne darf man übrigens im folgenden absehen.[3] Es ergibt sich einmal daraus, dass er die Form der Schriftauslegung, wie sie seine Gegner übten, nur im Zusammenhang mit der Auseinandersetzung um die Inhalte der Schrift berührte. Zum andern und vor allem ist es darin begründet, dass die Diskussion

---

1) Vgl. 3ff.
2) Vgl. etwa C.s Antwort auf Vorwürfe Sadolets: CR 33, 395: Antequam tamen ad species descendo, admonitum te velim, etiam atque etiam consideres, qua ratione vitio vertas nostris hominibus, quod in scripturae explicationem studium impenderunt. Seis enim, tantam verbo Dei lucem suis lucubrationibus intulisse, ut hoc in genere omni laude ipsos fraudare, vel invidiam ipsam pudeat. Eiusdem est caudoris, quod tradis, populum spinosis subtilibusque quaestionibus fuisse a nobis seductum: adeoque per illam philosophiam, a qua cavere iubet Christianos Paulus (Col. 2,8), circumductum. Quid? Non meministi, quale fuit tempus illud, quo nostri homines prodierunt?
3) Es finden sich keine eingehenden, zusammenfassenden Erörterungen.

der von ihm und seinen Gegnern vorgetragenen Schriftbeweise grundsätzlich nicht zu der gewählten Fragestellung gehört.

Calvins Kritik der formalen Seite der katholischen Theologie ging nicht nur auf die Inhalte dieser Theologie zurück.[1] Die Lehre, die er in den Schulen vorgetragen fand, nannte er eine "reine Scheinwissenschaft", eine "Sophistik". Die scholastische Theologie war nach ihm "verdreht und verwickelt, krumm und verbogen". Sie sprach "eine Art Geheimsprache".[2] Vor allem hatte er die "spekulative Theologie" im Auge.[3] Abwertend erwähnte er die Freude an Schlussfolgerungen sowie den Scharfsinn, den sich die Theologen zuschrieben und um den sie sich mühten. Die scholastischen Theologen bezeichnete er als "Sophisten". Mit diesen Bemerkungen hatte er den allgemeinen scholastischen Lehrbetrieb im Auge und die zugrundeliegende Haltung der Theologen. Was er bei seiner Kritik der einzelnen Lehren in Bezug auf Form und Haltung sagte, erhellt seine allgemeinen Urteile.

Bei der Gotteslehre wandte er sich gegen die abstrakte Spekulation der Scholastik, die sich nach ihm mit einem Gott beschäftigte, mit dem die Menschen nichts zu tun hätten.[4] Über Gottesfragen dürfe man, meinte er, nicht auf philosophische Weise und mit einer gefälligen Kunstfertigkeit disputieren.[5] Es war nach ihm ein "unnützes Gedankenspiel", wenn sich einige eifrig um die Frage nach Gottes "Sein"

---

1) Die Allegorie etwa verwarf C nicht grundsätzlich: III,4,4 und III,3,2; vgl. etwa IV,17,25

2) CR 33,396: Qualem in scholis doctrinam discebant, qui ad ecclesias erudiendas se comparabant? Scis ipse, meram fuisse sophisticen: sed adeo contortam, implicitam, sinuosam, perplexam, ut merito elici posset scholastica theologia quaedam arcanae magiae species.

3) CR 29,19

4) CR 30,34: Quid iuvat deum cognoscere, quocum nihil est nobis negotii.

5) Disputare philosophico more et concinno artificio (CR 59,674)

und "Wesen" mühten.[1] Gott sollen wir anbeten, nicht aber ergrübeln, sagte er. Besonders im Zusammenhang der Frage nach Gottes Vorsehung griff er die scholastische Spekulation an,[2] ebenso bei seiner Kritik der Ansicht über die Engel, die als "mittlere Ursachen" auch für ihn in engem Zusammenhang mit der Vorsehung standen. Es bedeutete nach ihm "Vorwitz, aber nicht eben rechtes Nachdenken", über die Zeit und die Ordnung zu streiten, in der die Engel geschaffen worden seien. Als "leere Reden" und "schwatzhafte Weisheit" bezeichnete er die Spekulation, die er bei den Scholastikern "abseits von Gottes Wort über die Natur, die Rangordnungen und die Zahl der Engel" bemerkte.[3] Derselbe Gedanke schlug etwa auch bei seiner Kritik der Lehre von der Buße durch: "Die Scholastiker haben diesen Fragekreis, obwohl er an sich keineswegs verwickelt ist, in so viele Bände eingewickelt, dass man eben nicht herauskommen kann, wenn man sich auch nur ein wenig in ihren Dreck hinein begibt".[4] Hier bei der Buße lag aber das Schwergewicht seiner Kritik auf dem Inhalt der Lehre. Dasselbe gilt auch für die weitaus überwiegenden Themata der Auseinandersetzung. Deshalb war für ihn die Kritik an der Form zweitrangig oder fiel ganz weg. Neben der Form meinte er vor allem auch den Inhalt, wenn er kritisierte, dass man die Frage stellte und bejahte, "ob Christus auch für sich selbst ein Verdienst erworben habe". Nann-

---

1) I,2,2;bes.I,5,9:non ut audaci curiositate penetrare tentemus ad excutiendam eius essentiam,quae adoranda potius est,quam scrupulosius disquirenda:sed ut illum in suis operibus contemplemur quibus se propinquum nobis familiaremque reddit,ac quodammodo communicat.

2) Vgl.Anm.1; CR 59,132:Neque humano modo vel naturae sensu in nostris miseriis agnoscimus Deo nostri esse curam;sed fide invisibilem eius providentiam apprehendimus.-
Vgl.I,2,1

3) I,14,7

4) II,4,1

te er das eine "törichten Vorwitz", so das andere eine "vermessene Behauptung".[1]

Festzuhalten ist nun, dass er auch bei der Vorsehungs- und Engellehre sich mit seinen Gegnern im Gegensatz befand. Dennoch aber richtete sich hier seine Kritik vor allem auf die spekulative Fragestellung selbst. Diese stand auch im Vordergrund, wenn er Angriffe auf seine Praedestinationslehre zurückwies. Es handelt sich dabei um Angriffe auf Antinomien, die sich auch für ihn als Antinomien darstellten. Gegen diese rational vorzugehen und sie als Antinomien nicht stehen lassen zu wollen, bedeutete für ihn eine ungebührliche Neugierde, ein Eindringen in die göttlichen Geheimnisse.[2] Was hatte er nun bei diesen kritischen Bemerkungen des genaueren im Auge? Welche Auffassung ergibt sich aus seiner Kritik für ihn selbst?

Als Gegenstand seiner Kritik erscheint, wie man sieht, das menschliche, philosophische, natürliche Denken, ein Denken "abseits von der Schrift", ferner ein abstraktes, unnützes, d.h. heilsunpraktisches Denken. Das Evangelium war nach ihm "nicht eine Zungenlehre, sondern eine Lebenslehre".[4] Er wollte sich bei seinem theologischen Arbeiten an die "Regel der Bescheidenheit und Nüchternheit" halten. Gemäss dieser sollten die Menschen über "verborgene Dinge nichts reden, nichts denken, nichts wissen wollen", als was ihnen "in Gottes Wort kundgemacht ist".[5] In seinem Sin-

---

1) II,17,6
2) Vgl.unten 277a; Otten 29ff.
3) Es wird davon abgesehen,für diese Frage umfassend die Literatur zu bemühen.Auf Grund der Fragestellung ist dies auch hier nicht notwendig. Eine Arbeit,die die Problematik eingehend aufgreift,liegt nicht vor. Vgl.im übrigen die Einleitung.
4) III,6,4
5) I,14,4:Meminerimus hic ut in tota religionis doctrina,tenendum esse unam modestiae et sobrietatis regulam,ne de rebus obscuris aliud vel loquamur,vel sentiamus,vel scire etiam appetamus quam quod Dei verbo nobis fuerit traditum.(Im Zusammenhang der Kritik an der Engellehre).

ne sollten und durften die Menschen nicht nur nicht über die Schrift hinausgehen, sondern es war ihnen auch unmöglich, sich vor Irrtum zu bewahren, wenn sie ausserhalb der Schrift himmlische Dinge zu erkennen suchten. Dies ergibt sich schon aus seinem Schriftprinzip. Er meinte aber noch etwas anderes.

Um dieses zu erkennen, darf man zunächst von einem Einwand seiner Gegner ausgehen. Gegenüber seiner Kritik am katholischen Traditionsbegriff verwiesen seine Gegner darauf, dass das, was man in der Synode von Nicäa ausgesprochen habe,"nämlich dass der Sohn gleichen Wesens mit dem Vater ist", nirgendwo in der Schrift stehe.[1] Nach Calvin aber hatten die Konzilsväter nichts anderes gemacht, "als dass sie den ursprünglichen Sinn der Schrift schlicht" ausgelegt hatten.[2] Auf denselben Sachverhalt ging er genauer bei seiner Auseinandersetzung mit den Schwärmern ein. Diese hielten nach ihm das Wort "Person" für ein "Menschenfündlein" und sahen es für besser an, "nicht nur unsere Gedanken, sondern auch unsere Worte in den Schranken der Heiligen Schrift" zu halten.[3] Seine Stellungnahme war klar und eindeutig: "Wenn sie nun das ein fremdartiges Wort nennen, was nicht bis auf die Silbe genau in der Schrift nachzuweisen ist, so legen sie uns wahrhaftig ein ungerechtes Joch auf und verdammen alle Auslegung der Schrift, sofern sie nicht einfach aus Bibeltexten zusammengeflickt ist".[4] Er selbst hielt es für gut, nützlich und geboten, "mit klaren Worten zu entfalten, was in der Schrift für unser Fassungsvermögen

---

1) IV,8,16;in demselben Sinne erwähnte er auch die Kindertaufe(vgl.Kap.4); das Argument ist zwar einem anderen Zusammenhang entnommen,doch gehört C.s Entgegnung hierher.
2) IV,8,16:...:quid aliud faciunt Patres Niceni,quum declarant esse unius essentiae,nisi quod nativum Scripturae sensum simpliciter enarrant?Vgl.auch I,13,5
3) I,13,3
4) ebd.

schwierig und verwickelt ist". Ehrfurcht, Zurückhaltung und Bescheidenheit waren nach ihm freilich zu beachten.[1] Als fremdartig betrachtete er aber alles, "was vorwitzig erdacht ist und abergläubisch verteidigt wird, was mehr zum Kampf als zur Auferbauung dient, was schroff und zwecklos aufgegriffen wird, was in seiner Rohheit fromme Ohren beleidigt, was von der Schlichtheit des Wortes Gottes ablenkt".[2] Neben falschen Inhalten hatte er hier vor allem auch im Auge, dass man die genannte Beschränkung ausser Acht liess.

Unter dieser verstand Calvin, unbeschadet einer Freiheit der Begriffsbildung, eine Zurückhaltung gegenüber Fragen, die nicht unmittelbar oder ausdrücklich in der Schrift beantwortet waren. Die Schriftauslegung sollte sich nach ihm nicht zu weit von den Worten der Schrift entfernen und eine "schlichte" Auslegung bleiben. Ein Überschreiten dieser Grenze, die man als logische Grenze bezeichnen kann, bedeutete für ihn menschlichen "Vorwitz", der sich aus der "Neugierde" des Verstandes ergab und deshalb "ausserhalb der Schrift" stand. Diese Gedanken lagen seiner Kritik der scholastischen Engellehre und der Angriffe auf seine Praedestinationslehre zugrunde.[3] Gerade bei der letzteren wird deutlich, wie sehr er die Unerforschlichkeit Gottes und die Begrenztheit des menschlichen Verstandes herausstellte und die gebotene Nüchternheit und "christliche Einfalt" betonte.[4] Die Antinomien mussten nach ihm stehen bleiben. Auch das, was er gegenüber den Angriffen seiner Gegner sagte, ging seiner Meinung nach auf die Schrift zurück. Die Gläu-

---

1) ebd.Vgl.die Beispiele I,13,4; vgl.auch CR 38,191 (Brief vom 18.Oktober 1539 von Strassburg an Simon Grynäus in Basel)
2) I,13,3
3) Vgl.bei der Praedestination das Verhältnis zwischen dem Fall Adams und dem Tun Gottes;obiectio...ob nimis audacem curiositatem piis mentibus abominanda (CR,30184)
4) CR 36,263/64 u.277 u.307 u.317 u.347; CR 36,364 (christiana simplicitas)

bigen waren nach ihm zur Verteidigung der Heiligkeit des göttlichen Namens aufgerufen, aber im Rahmen und mit den Mitteln dessen, was das Wort Gottes an Waffen zur Verteidigung zur Verfügung stellte.[1]

Calvins "Regel der Bescheidenheit und Nüchternheit" schloss aber neben der logischen Grenze, die natürlich auch ihre psychologische Bedeutung besass, eine zweite Art der Beschränkung ein, die nicht logischer, sondern nur psychologischer Art war. Die Menschen sollten nämlich nach ihm in der Schrift "das aufsuchen und bedenken, was er Auferbauung dient". Auch diese Beschränkung stellte nicht nur eine Empfehlung dar, sondern ein Gebot Gottes. Dieser hatte nämlich verboten, sich unnützen Fragen hinzugeben.[2] Wieder hatte Calvin die scholastische Engellehre im Auge, aber das Gemeinte führte ihn auch zu seiner Kritik an der Spekulation über Gott, wie er sie bei seinen Gegnern vorfand. Nicht ein abstraktes, theoretisches Wissen von Gott war nach ihm notwendig: der Mensch musste vielmehr wissen, wie Gott zu ihm und er zu ihm stand, wie er sich Gott gegenüber zu verhalten hatte.[3] Wenn Calvin nun verbot, sich unnützen Fragen hinzugeben, so wollte er damit sagen, dass man auf "das, was wenig zur Auferbauung dient", nicht über Gebühr seine Aufmerksamkeit richten dürfe. Die Schrift verschwieg es nach ihm oder berührte es nur kurz.[4] Dabei setzte er voraus, anders wie bei der ersten Beschränkung,

---

1) CR 30,703:Sed ne illos sacrum nomen suum impune ludibrio habere patiamur,arma quaque adversus eos nobis ex verbo suo suppeditat.-

2) I,14,4

3) I,2,1:Dei notitiam intelligo,qua non modo concipimus aliquem esse deum,sed etiam tenemus quoad de eo scire nostra refert,quo utile est ad eius gloriam, quod denique expedit.

4) I,14,3:Modum tamen quem praescribit pietatis regula, tenere curae erit,ne altius quam expedit speculando, lectores a fidei simplicitate abducti vagentur.Et certe quum utiliter semper nos doceat Spiritus:in quibus vero parum est momenti ad aedificationem,vel subticeat prorsus vel leviter tantum et cursim attingat,nostri quoque officii est,libenter ignorare quae non conducunt.

dass an sich die Möglichkeit bestand, darüber Erkenntnisse zu erlangen. Offenbar sah er eine zu grosse Gefahr, beim Verfolgen dieser Fragen in Irrtum zu geraten oder von dem, was wichtig war, zu weit abzuschweifen. Beispiele für ein Überschreiten dessen, was in seinem Sinne den Frommen genügte, waren auch einige seiner Argumente, die er seinen Gegner entgegenhielt.[1] Weil für ihn ein besonderer Grund vorlag, auf sie zurückzugreifen, lag kein Widerspruch zu dem oben Gesagten vor. Nach allem handelte es sich bei dem vorliegenden Gegensatz um die Differenz zwischen einem abstrakten, rationalen, theoretischen und einem existienziellen, religiösen, heilspraktischen Denken.

Was schliesslich den vierten Punkt von Calvins Schriftprinzip angeht, so besagte er, dass man nichts verschweigen sollte, was die Schrift kundmachte. Nach dem Gesagten handelte es sich um die das Heil betreffenden Fragen.[2] Den katholischen Theologen warf Calvin deshalb vor, die Lehre von der Praedestination um ihrer Gefährlichkeit willen zu verschweigen und nicht zu predigen. Dadurch sah er nicht nur die Menschen unvernünftigen Tieren ähnlich werden,[3] sondern nach ihm beschuldigten seine Gegner mit ihrer Haltung den Heiligen Geist, dem Menschen etwas mitzuteilen, was nur zu ihrem Schaden bekannt gemacht werden könne.[4] Das Verschweigen dieser Lehre bezeichnete er auch als Undankbarkeit.[5]

---

1) III,23,2:Haec quidem piis et modestis abunde sufficerent,et qui se homines reminiscuntur.Quia tamen non unam speciem virulenti isti canes evomunt contra Deum,ad singulas,prout res feret,respondimus. Vgl.Anm.1,174.

2) Zum letzten:sonst besteht ein Widerspruch.Es ist daran zu erinnern,dass C nicht in postitiven, systematischen Ausführungen von dem sprach,was in der Schrift stand und weniger wichtig war. Seine verschiedenen Aussagen müssen deshalb in Übereinstimmung gebracht werden,sofern dies möglich ist. Dies aber ist zu bejahen.--CR 30,681:quidquid igitur de praedestinatione in scriptura proditur,cavendum est,ne ab eo fideles arceamus.-CR 37,849:Je confesse, que de tout ce quíl a pleu à Dieu nous réveler par léscriture rien ne doyt estre supprimé quoy qu'il en advienne.

3) CR 36,294

4) CR 36,264

5) CR 30,682

Entsprechend der engen Verbindung von Schriftauslegung, Theologie und Verkündigung, wie sie nach Calvin bestand, betraf der zuletzt genannte Punkt schon seine Kritik an der Predigt seiner Gegner. Er verwarf sie auch aus anderen Gründen: "Wo gab es denn überhaupt noch eine Predigt, aus der nicht alte Mütterchen mehr Unsinn bezogen, als sie in einem Monat Holz für ihren Feuerherd kleinkriegen konnten". Es ging ihm hierbei nicht eigentlich um die falsche Lehre. Die eine Hälfte der Prediger behandelte nämlich nach ihm "neblige Schulfragen, die das unverbildete Volk vor den Kopf stossen". Die andere Hälfte brachte "nette Geschichtchen oder alberne Spekulationen, die Heiterkeit beim Volk hervorriefen". Nur "wenige Anklänge an Gottes Wort" bemerkte er.[1] Das also, um was es in der Predigt ging, sah er vernachlässigt oder unterschlagen.

Dieser Ausweis von Calvins Kritik an der Form der scholastischen Theologie führt hin zu der Frage nach seiner Auseinandersetzung mit den Inhalten dieser Theologie und der darauf beruhenden Verkündigung. Freilich beschäftigte sich auch seine Stellungnahme zum katholischen Kirchenbegriff und Kirchenregiment mit dem Inhalt katholischer Dogmen. Nun aber gilt,es, jene Fragen, die in seinem Sinne unmittelbar mit der Kirchenleitung zusammenhängen, zu verlassen und einen Problemkreis zu verfolgen, den er auf einen der beiden wesentlichen Teile der wahren Kirche bezog: es geht um seine Kritik am Inhalt der katholischen Heilslehre.

---

1) CR 33,396:Ac ne singula persequar,quae tunc fuerunt in Europa conciones,quae simplicitatem illam repraesentarent,in qua Paulus vult tota vita christianum populum occupari?Imo quae omnio fuit,ex qua non plura deliria referrent aniculae,quam comminisci toto mense ad focum suum possent?Sic enim fere distributae erant conciones,ut dimidia pars caliginosis illis scholarum quaestionibus daretur,quae rudem plebeculam obstupefacerent:altera suaves fabellas,aut non inamoenas speculationes contineret,quibus populi alacritas excitaretur.Paucae tantum voculae ex Dei verbo aspergebantur,quae fidem talibus nugamentis sua maiestate conciliarent.-Vgl. CR 33,404 u.411.

D R I T T E S K A P I T E L

C A L V I N S K R I T I K D E R K A T H O L I S C H E N H E I L S L E H R E

Calvins Lehre vom Heil, die er zur "Seele" der Kirche zählte, umfasste die Lehren von der Verderbnis und von der Erlösung des Menschen. Seine Praedestinationslehre schliesslich gehörte deshalb zur Heilslehre, weil sie für die Sünde und die Gnade den letzten Grund aufwies. Die Auseinandersetzung mit seinen Gegnern betraf vor allem die beiden ersten Fragenkreise, die in engem Bezug standen. Die Kritik der katholischen Praedestinationslehre und die Auseinandersetzung um die doppelte Praedestination spielte eine geringere Rolle. Aus diesem Grunde und auch wegen der relativen Eigenständigkeit von Calvins Sünden- und Gnadenlehre wird im folgenden seine Kritik an den entsprechenden Ansichten seiner Gegner zunächst und vor allem behandelt (I,II) und auf die Auseinandersetzung um die Praedestination nur in Grundzügen eingegangen (III).[1)]

I. D i e S ü n d e

Über die Tatsache der Ursünde und der Erbsünde war sich Calvin mit seinen Gegnern einig. Der Gegenbrach auf bei der Frage, was unter den Folgen der Ur-

---

1) Neben der Institutio von 1559 und den Acta Syn. Trid. vgl.1.Institutio(1536): CR 29,56ff.(II.Kap. De Fide;sehr kurz).2.Suppl.Exh.:CR 34,464ff u. 506ff;3.Rat.ref.:CR 35,593ff u. 598ff(Glaube, sehr ausführlich und genau).4.Articuli CR 35; S.8(de libero arbitrio),S.12(De iustitia operum). 5.Die Schrift gegen Pighius,CR 34,225-404.-

sünde und damit unter dem Wesen der Erbsünde zu verstehen sei. Im Mittelpunkt der Auseinandersetzung stand die katholische Lehre, die die Willensfreiheit des sündigen Menschen betraf. Es empfiehlt sich, zunächst Calvins eigene Auffassung in den Blick zu nehmen, soweit er sie seinen Gegnern gegenüberstellte (1). Weiter wird auf seine Kritik eingegangen (2), ferner auf seine Abwehr eines römischen Einwandes (3). Schliesslich bedarf es eines zusammenfassenden Blickes auf den Gegensatz, der zwischen ihm und seinen Gegnern bestand(4).

1) Die Auffassung Calvins

Die Trennung von Gott hatte nach Calvin das Verderben der menschlichen Natur im Gefolge. Diese Verderbnis sah er als Folge der ersten Sünde und als Grund der fortbestehenden sündigen Haltung des Menschen: "Wie das geistige Leben des Adam darin bestand, dass er mit seinem Schöpfer verbunden und an ihn gebunden blieb, so bedeutete die Entfremdung von ihm das Verderben der Seele", "die Zerrüttung der zuvor guten und reinen Natur".[1] Diese betrachtete er aber nicht nur in ihrer negativen Bedeutung, also nicht nur als fehlende Gottbezogenheit des Menschen.

Wenn er das Wesen der Erbsünde, die gerade diese Verderbnis meinte,[2] bestimmen wollte, sah er vornehmlich auf die Natur als Wirkprinzip: "Unsere Natur ist nicht etwa nur des Guten arm und leer, sondern sie ist fruchtbar und ertragreich im Bösen, sodass sie nie müssig sein kann". Ohne Aufhören bringe unsere Verderbtheit neue Früchte hervor, "gleich wie ein Schmelzofen, der einmal angezündet ist, nur Flam-

---

1) II,1,5;interitus animae;
2) II,1,5:Haec est haereditaria corruptio,quam peccatum originale veteres nuncuparunt,peccati voce intelligentes naturae antea bonae puraeque depravationem.

men und Funken von sich gibt". Er war damit einverstanden, dass man das Wesen der Erbsünde "Konkupiszenz" nannte. Diese bestimmte den ganzen Menschen. Verstand und Wille, Seele und Fleisch, sagte er, seien von dieser Begehrlichkeit befleckt und erfüllt, der Mensch sei von sich selbst nichts anderes als Begehrlichkeit.[1] Deshalb wurde "alles, was vom Menschen kommt, zur Sünde gerechnet".[2] Deshalb bedeutete die Verderbnis nicht nur Strafe, sondern echte Schuld.[3]

Die Verderbnis besagte also ein Verfallensein an das Böse und zwar ein radikales Verfallensein, was durchaus im Wortsinn zu verstehen ist. Die verderbte Natur war also nicht nur von Gott abgewendet, sondern ganz und gar gegen ihn gerichtet. Es gab für Calvin keine neutrale Haltung gegenüber Gott. Trennung von Gott hiess für ihn Kampf gegen Gott.

Die Folgen der Sünde und damit die genannte Verderbnis beschrieb er mit den Kirchenvätern und der Scholastik als "Verlust der übernatürlichen Gaben und Verderbnis der natürlichen Gaben".[4] Verstand und Wille, die beiden "Grundvermögen" des Menschen, waren "teils geschwächt, teils verderbt".[5] Entsprechend dem geistlichen und weltlichen Bereich unterschied er bei seiner genaueren Beschreibung zunächst zwischen "himmlischen" und "irdischen Dingen".[6] Zu diesen rechnete er "alles, was ..... nach seinem Sinn und seinen gegenwärtigen Beziehungen zum gegenwärtigen Leben gehört". Neben dem weltlichen Regiment zählte er zu ihnen die Haushaltungskunst, das Handwerk und die freien Künste. Unter den "himmlischen" Dingen begriff er, wie schon deutlich ist, "die Erkenntnis Gottes und seines Willens und die Richt-

---

1) II,1,8
2) II,1,9
3) II,1,8
4) II,2,12;vgl.II,2,1;
5) ebd.;I,15,7 u.8
6) II,2,13(Erkenntnis);II,4,6 und II,2,5(Wille); res terrenae,res coelestes

schnur, nach der man das Leben gemäss dieser Erkenntnis gestalten kann".[1]

Was nun zunächst den Verstand betrifft, so war dieser nach ihm weniger hinsichtlich der irdischen als vielmehr in Bezug auf die himmlischen Dinge verdorben.[2] Einen "Keim der Religion" hatte der Mensch noch in sich, aber er stellte eine "Werkstatt von Götzenbildern" dar.[3] Der Mensch besass keine wahre Erkenntnis von Gott, sondern seine religiöse Anlage wirkte sich dahin aus, dass er sich auf "die Gespinste seiner eigenen religiösen Phantasie" richtete.[4] Etwas besser stand es mit der Erkenntnis dessen, was Gott von den Menschen forderte. Diese hatten die "Erkenntnis des Gewissens, das zwischen Gut und Böse ausreichend klar unterscheidet".[5] Die Blindheit zeigte sich aber, wenn man die Gewissenserkenntnis mit dem Gesetz Gottes verglich.[6] Calvin stellte und bejahte die Frage: "Ist denn unser Scharfsinn, all unser Verstand, unsere Sorgfalt dermassen verderbt, dass wir Menschen nichts zu erdenken oder zu erwägen vermöchten, das vor dem Herrn recht sei?"[7]

Die Verderbnis des Willens war aber noch weit grösser als jene des Verstandes: "Ist aber der ganze Mensch der Herrschaft der Sünde unterworfen, so ist notwendig erst recht der Wille, der ihr besonderer Wohnsitz ist, mit härtesten Fesseln gebunden ".[8] Deshalb konnte er sich "nicht zum Guten hinbewegen,

---

1) ebd.
2) II,2,13ff.
3) I,11,8;vgl.S.126 u. 346
4) Niesel (1) 47,vgl.39ff.(die "Frage der natürlichen Gotteserkenntnis")
5) II,2,22
6) II,2,24;die "Hauptstücke der ersten Tafel"und die "böse Lust" kann der Mensch nicht erkennen.
7) II,2,25;die gewisse wahre Erkenntnis,die er annahm,war nach ihm ein Grund,der den Menschen unentschuldbar machte.(II,2,22)
8) II,2,27

geschweige denn es erfassen".[1] Der Wille blieb, aber seine "Reinheit" war verloren, in solchem Maße, dass er "notwendig zum Bösen hingezogen oder hingedrängt" wurde.[2] Diese "Notwendigkeit" bedeutete nicht "Zwang". Der Mensch handelte vielmehr willentlich notwendig böse: "Der Mensch ist seit dem Fall verdorben, aber er sündigt mit Willen, nicht etwa gezwungen gegen seinen Willen, oder aus tiefster Neigung des Herzens und nicht aus gewaltsamen Zwang, aus dem Tireb eigener Lust und nicht auf äusseren Durck hin; aber wegen der Verdorbenheit der Natur kann er sich doch nur zum Bösen bewegen und nach ihm richten".[3] Im Bilde ausgedrückt: "Wie wir von Natur beschaffen sind - so ist es leichter aus einem Stein Öl herauszupressen, als aus uns ein gutes Werk".[4] Die Wahlfreiheit zwischen Gutem und Bösem, die Calvin dem ersten Menschen zugestand, schrieb er dem sündigen Menschen nicht mehr zu, ganz abgesehen von der Erkenntnismöglichkeit des Verstandes.[5] Gerade weil das Böse gewollt war, gab es für den Menschen keine Entschuldigung: "Alles, was der Mensch, bevor er durch den Glauben mit Gott versöhnt ist, bedenkt, erwägt und vollbringt", wurde von Gott verflucht, weil "unsere Leistungen ... nach dem dabei verfolgten Ziele gewogen werden".[6]

---

1) II,3,5
2) ebd.
3) ebd.;Haec igitur distinctionis summa observetur, hominem,ut vitiatus est ex lapsu,volentem quidem peccare,non in vitum nec coactum;affectione animi propensissima,non violenta coactione; propriae libidinis motu,non extraria coactione; qua tamen est naturae pravitate,non posse nisi at malum moveri et agi.-CR 34,280:Coacta voluntas nulla esse potest cum alterum repugnat...eam sic vocamus,quae non sponte sua,nec interiore electionis motu,inclinatur huc vel illuc,sed externo motu,violenter vertur;vgl. CR 34,309-10;CR 34,299 u. 313
4) II,3,5;III,14,5
5) I,15,8:Libera tamen fuit electio boni et mali; ...et voluntas at bonum eligendum libera; vgl.oben 23 und unten 196
6) II,3,4

Es ist unmittelbar einsichtig, dass Calvin bei diesen Aussagen über den Willen den "himmlischen Bereich" im Auge hatte. Gut und Böse waren ihm ja ethische oder besser religiöse Begriffe und verwiesen als solche auf diesen Bereich. Er nannte sie auch immer im Zusammenhang mit Tugend und Laster. Wie stand es aber mit dem Willen, sofern er sich auf den irdischen Bereich bezog?

Die Frage, ob der Mensch Willensfreiheit in Bezug auf Handlungen besitze, "die an sich weder gerecht noch böse sind und die mehr das leibliche als das geistliche Leben betreffen", beantwortete er mit dem Hinweis auf die Allwirksamkeit Gottes.[1] Genau besehen führte er also einen neuen Begriff des Willens und der Willensfreiheit ein. Sofern bisher vom Willen und der Willensfreiheit die Rede war, bezog sich ja beides quasi per definitionem auf den himmlischen Bereich. Die Frage nach der Struktur des Willens, die dessen Wirken hinsichtlich des weltlichen und des geistlichen Bereichs zugrunde lag, warf er nicht auf. Die Frage nach der Willensfreiheit hinsichtlich der himmlischen Dinge behandelte er gesondert von der Frage nach der Willensfreiheit in Bezug auf den irdischen Bereich. Es kommt dadurch zum Ausdruck, dass er der letzteren eine eigenständige Bedeutung beimass. Wenn man hier von ihr absieht, so steht das dem Verständnis seiner Kritik an der katholischen Lehre von der Willensfreiheit nicht entgegen.

2) <u>Die Kritik der katholischen Lehre</u>

(a) Die scholastische Meinung, die Erbsünde sei der "Mangel an Urgerechtigkeit", verwarf Calvin nicht

---

1) II,4,6:In actionibus autem quae nec iustae per se,nec vitiosae,sunt,et ad corpoream magis quam spiritualem vitam spectant,quam libertatem obtineat homo,etsi supra (II,2,5) attigimus,nondum tamen explicatum est.

schlechthin: "Werso ihr Wesen beschreiben will, hat damit zwar alles zur Sache gehörige zusammengefasst, aber deren Kraft und Wirksamkeit nicht deutlich genug zum Ausdruck gebracht"![1] Deshalb stellte er dieser Lehre seinen Konkupiszenzbegriff entgegen. Mit den Scholastikern, die ebenfalls das Wesen der Erbsünde als Konkupiszenz bestimmten, war er deshalb nicht einverstanden, weil er bei ihnen ein falsches Verständnis dieser Konkupiszenz bemerkte. Seine eigene Auslegung sah er "von den meisten nicht im mindesten zugegeben"![2]

Aber schon auf die "mittleren Zeiten" wenigstens bezog es sich, wenn er sagte, unter hundert habe nicht einer auch nur einigermassen verstanden, was die Verderbnis bedeute. Es habe jeder für sich das Lob des grossen Scharfsinns in der Verteidigung der menschlichen Natur in Anspruch genommen. Allgemein glaube man, der Mensch sei nur in seinem sinnlichen Teil verderbt![3] Von Petrus Lombardus sagte er, dieser habe als Sitz der Erbsünde das Fleisch bezeichnet, "nicht im eigentlichen Sinne, sondern weil die Erbsünde im Fleisch am deutlichsten in Erscheinung trete"![4] Fand Calvin hier noch eine gewisse Einschränkung, so nahm er eine solche im übrigen nicht wahr. Nach einigen, berichtete er, betreffe die Verderbnis nur die sogenannten "sinnlichen Regungen". Manche würden die aus der Sünde entstandene Verderbnis einen Zunder nennen, der die von einigen so ge-

---

1) II,1,8:Quare qui peccatum originale definierunt carentiam iustitiae originalis,quam in esse nobis oportebat,quanquam id totum complectuntur quod in re est,non tamen satis significantur vim atque energiam ipsius expresserum.- Vgl.Seeberg III,129f.(Bernhard),220f.(Anselm) u.a.

2) ebd.-Natürliche Erklärungsversuche dafür,wie die Sünde sich vererbte,wies Calvin zurück. Scholastische Lehren nannte er zumindest nicht ausdrücklich;vgl.Niesel 81; vgl.auch CR 35,419 u. 423

3) II,2,4; vgl.II,3,1

4) II,1,9:qui sedem quaerens et vestigans dicit in carne esse.

nannte Sinnlichkeit reize, errege und fortziehe.[1] Diesen Lehren gegenüber entwickelte er seinen radikalen Konkupiszenzbegriff.[2] Die Verderbnis betraf nach ihm ja nicht nur einen Teil des Menschen, sondern dessen ganze Natur. Er verwies auch auf das Wesen der Ursünde: "Adam hat nicht allein ein niedriges Gelüste gereizt, sondern schändliche Gottlosigkeit hat seine Seele bis ins Tiefste in Besitz genommen".[3]

Was den Schuldcharakter der Erbsünde betrifft, so verwarfen ihn nach Calvin sowohl die tridentinischen, als auch die vortridentinischen Theologen. Letztere sahen nach ihm zum grossen Teil die Erbsünde nur in einem uneigentlichen Sinne als Sünde an und sprachen den ungetauften Kindern eine eigentliche Sünde ab.[4] Für ihn aber besagte die Erbsünde eigentliche Sünde und damit auch echte Schuld. Deshalb waren nach ihm "auch die Kindlein selber, die vom Mutter-

---

1) ebd.:sensuales motus;fomes;sensualitas;CR 34,465: ...quum de illo disputent,redigunt fere ad gulae et libidinis intemperiem;neque enim appetitus tantum inferior eum illexit,sed arcem ipsam mentis occupavit nefanda impietas,et ad cor intimum penetravit superbia
2) II,2,4; II,1,8; II,1,9; CR 35,443
3) II,1,9
4) CR 35,420f.(1.Dekret der fünften Sitzung in Trient):Si quis per Jesu Christi Domini nostri gratiam,quae in baptismo confertur,reatum originalis peccati remitti negat:aut etiam asserit non tolli totum id,quod veram et propriam peccati rationem habet,sed illud dicit tantum radi,aut non imputari:Anathema sit....Manere autem in baptizatis concupiscentiam,vel fomitem,haec Sancta synodus fatetur,...Hanc concupiscentiam quam aliquando Apostolus peccatum appellat,Sancta synodus declarat,Ecclesiam catholicam nunquam in tellexisse peccatum appellari,quod vere et proprie in renatis peccatum sit:sed quia ex peccato est, et ad peccatum inclinat.-CR 35,426f.(Calvin): Si pravitas in voluntate non est peccatum,neque homo est animal.Sed vitium coram Deo culpa caret, sol non est lucidus...Si verbi tantum esset quaestio:tamen nihilo plus essent audiendi,quam qui infantes negant proprie cum peccato nasci.Utrique peccatum eodem modo interpretentur.Hoc interest,quot

leibe an ihr Verdammungsurteil mit sich tragen, nicht in fremde, sondern in ihre eigene Sünde verstrickt". Da ihre ganze Natur ein Same der Sünde darstelle, meinte er, müssten sie unvermeidlich Gott verhasst und abscheulich sein.[1)]

Der gemeinsame Ausgangspunkt führte also zu verschiedenen Ergebnissen. Die Verderbnis der Natur und damit die Erbsünde, von Calvin wie von seinen Gegnern bejaht, wurde verschieden ausgelegt. Die scholastische Lehre besagte keine radikale Verderbnis und unterwarf ihr nicht den ganzen Menschen als solchen. Streng genommen darf man im Sinne Calvins sagen, dass der Ausgangspunkt nur in einem formalen oder nominellen Sinne gemeinsam war.

Für ihn kam der Gegensatz vor allem in den Konsequenzen zum Ausdruck, die aus der scholastischen Erbsündenlehre entstanden. Denn seine Gegner hielten die Vernunft "der rechten Leitung für fähig",[2)] den Willen erachteten sie "zum grössten Teil als unversehrt" und nur die Sinnlichkeit sahen sie im eigentlichen Sinne als verderbt an.[3)] Wie seine Gegner beschrieb auch er die Sündenfolgen als "Verlust der übernatürlichen Gaben" und "Verderbnis der natürlichen Kräfte", aber im Verständnis der letzteren setzte er sich von ihnen ab.[4)]

Wie er aus seinem Verständnis der Erbsünde die Verderbnis des Willens und des Verstandes begründete, deshalb für den Menschen im Stande der Erbsünde die Willensfreiheit leugnete und vom "unfreien, geknech-

---

posteriores de originali peccato generaliter sic loquuntur.Isti autem venerandi patres eandem rem contendunt a baptismo,non amplius esse,quod prius erat,quum tamen eadem res maneat.Si causam suam meliorem esse volunt,in primia doceant oportet,ita converti rerum naturas,ut quod idem est,sibi sit dissimile.-Die Frage wird der Sache entsprechend genauer bei der Begnadung des Menschen verfolgt.

1) II,1,8; II,1,6; CR 35,426
2) II,2,4; II,2,22
3) II,2,4
4) ebd.

teten Willen" sprach,[1] so wiesen seine Gegner aufgrund ihrer Auffassung dem Menschen die Willensfreiheit zu. Calvins Sicht dieser Lehre und seine Kritik dieser Lehre bedürfen eines genaues Blickes.

(b) Schon die ersten Scholastiker hatten nach Calvin von der Willensfreiheit gesprochen. Wenige aber, meinte er, hätten dargelegt, was der freie Wille bedeute. Seine Prüfung der Ansichten, die Petrus Lombardus, Anselm von Canterbury, Bernhard von Clairvaux und Thomas von Aquin vortrugen, brachte das Ergebnis: "Im Grundgedanken herrscht jedenfalls Übereinstimmung". Es handelte sich nach ihm um folgende Ansicht, die übrigens mit der Meinung zusammenfiel, die er von der Willensfreiheit des ursprünglichen Menschen besass: "Der Ausdruck 'Wille' ist auf die Vernunft zu beziehen, der es zusteht, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden; der Zusatz 'frei' bezieht sich dagegen eigentlich auf den Willen, der sich nach beiden Seiten wenden kann". Die Kraft des freien Willens, so interpretierte er, liegt gemäss dieser Bestimmung in Verstand und Willen.[2] Diesem kam nach ihm grössere Be-

---

1) Vgl.auch Barnikol 56

2) II,2,4:Liberum arbitrium quid esset,quum in omnium scriptis identidem occurrat,pauci definierunt.Videtur tamen Origines id de quo passim inter eos conveniebat,posuisse,quum dixit:(Lib. 3, de principiis) facultatem esse rationibus ad bonum malumve discernendum,voluntatis ad utrumvis eligendum.Nec ab eo variat Augustinus,quum docet facultatem esse rationis et voluntatis,qua bonum eligitur gratia assistente,malum,ea desistente. Obscurius Bernadus,dum vult argute loqui,qui ait esse consensum,ob voluntatis in amissibilem libertatem,et rationis indeclinabile,iudicium.Nec satis popularis Anselmi definitio,qui tradit esse postestatem servandi rectitudinem propter se ipsam. Itaque Petrus Lombardus (Lib.2.Sent.dist.24 sect.5) et Scholastici Augustini definitionem magis amplexi sunt,quia et apertior erat,et gratiam Dei non excludebat,sine qua voluntatem sibi per se non sufficere videbant.Sua tamen et ipsi afferunt, sive quae meliora esse, sive quae facere putabant ad maiurem explicationem,Principio consentiunt,nomen arbitrii magis ad rationem referendum,cuius est discernere inter bona et mala;epithetum liberi,ad voluntatem proprie pertinere,quae ad utrumque flecti possit...-Zu Calvins Ansicht vgl. S.196

deutung zu.[1]

Die oben genannten Theologen pflegten nach ihm "allgemein die Mitteldinge, die als solche nichts mit dem Reiche Gottes zu tun haben, unter den freien Willen des Menschen zu stellen, dagegen die wahre Gerechtigkeit auf Gottes besondere Gnade und die geistliche Wiedergeburt zu beziehen". Man habe, sagte er, bei der Frage nach dem freien Willen nicht zuerst gefragt, was er denn für die bürgerlichen, äusserlichen Werke bedeute, sondern nur, welchen Wert er habe für den Gehorsam gegenüber dem göttlichen Gesetz.[2] Die vorgenommene Unterscheidung entsprach jener, die er zwischen "irdischen" und "himmlischen" Dingen durchführte. Er sah, wie man sagen darf, aber auch eine Übereinstimmung in der Sache. Auch nach Meinung der genannten Theologen konnte nämlich der Mensch der Sünde nur mit Hilfe der Gnade zum Guten gelangen.[3] Damit war aber die Frage noch nicht entschieden, ob und inwiefern der sündige Mensch Willensfreiheit besass hinsichtlich der himmlischen Dinge.

Calvin ging bei seiner Erörterung auf eine andere Unterscheidung ein, die er bei den Scholastikern "vornehmlich" durchgeführt fand. Es handelte sich um die Teilung der Freiheit in die Freiheit von der Notwendigkeit, von der Sünde und vom Elend. Die Scholastiker schrieben nach ihm dem Menschen der Sünde nur die Freiheit von der Notwendigkeit zu, womit er deshalb nicht einverstanden war, weil Notwendigkeit verkehrterweise mit Zwang verwechselt werde.[4] Seine eigene Ansicht fand er wenigstens der Sache nach von Bernhard[5] und auch von Lombardus vorgetragen. Dieser habe, sagte er, ausgesprochen, wir hätten den freien Willen nicht deshalb, weil wir zum Tun oder Denken

---

1) II,2,26
2) II,2,5
3) ebd.
4) ebd.;II,3,5; II,2,6:Hoc si recipitur,extra controversiam erit,non suppetere ad bona opera liberum arbitrium homini,nisi gratia adiuvetur,et gratia quidem speciali,qua electi soli per regenerationem donantur.
5) II,3,5

des Bösen gleicherweise befähigt wären, sondern nur deshalb, weil wir vom Zwang frei seien. Diese Freiheit werde nicht behindert, auch wenn wir böse, ja Knechte der Sünde seien und nicht könnten als sündigen.[1] Petrus Lombardus hat jedoch, wie er andererseits bemerkte, die Unterscheidung zwischen Zwang und Notwendigkeit nicht machen können und dadurch einem gefährlichen Irrtum Stoff und Anlass gegeben.[2] Calvin sah nämlich mit dem Gesagten noch nicht die Frage gelöst, "ob denn nun der Mensch voll und ganz jedweder Fähigkeit beraubt sei, gut zu handeln, oder ob er noch ein wenig davon hätte, wenn auch gering und schwach. Das wäre dann eine Fähigkeit, die zwar aus sich selbst nichts vermöchte, aber mit Hilfe der Gnade doch das Ihrige täte.[3] Aus den verschiedenen Antworten auf diese Frage ergab sich der entscheidende Gegensatz.

Um die Freiheit vom Zwang zu erklären, sprach der Lombarde nach Calvin von einer "doppelten Gnade", von der "wirkenden Gnade", die "macht, dass wir das Gute wirksam wollen", und von der "mitwirkenden Gnade", die "mit ihrer Hilfeleistung solchem guten Wollen folgt". Das "wirksame Begehren" sah Calvin dabei der Gnade Gottes zugeschrieben. Die Teilung gab nach ihm aber "zu verstehen, dass der Mensch doch selbst von Natur gewissermassen das Gute begehre, wenn auch ohne Wirkung".[4] Auch Bernhard vertrat nach ihm diese Mei-

---

1) II,2,6:pronuntiat enim tandem Lombardus (Lib.2. sent.dist,25) non liberi arbitrii ideo nos esse, quod ad bonum et malum,vel agendum vel coditandem peraeque polleamus,sed duntaxat quod coactione soluti sumus.Quae libertas non impetitur, etiamsi pravi simus,et servi peccati,et nihil quam peccare possimus.- Vgl.II,2,7

2) II,3,5

3) II,2,6

4) ebd.;II,2,6:magister sententiarum (Lib.2,dist.26) duplicem gratiam necessariam esse nobis docet,quo reddamur ad bonum opus idonei.Alteram vocat operantem,qua fit ut efficaciter velimus bonum;cooperantem alteram,quae bonam voluntatem sequitur adiuvando.In qua partitione hoc mihi displicet, quod dum gratiae Dei tribuit efficacem boni appetitum,innuit hominem iam suapte natura bonum quodammodo,licet in efficaciter,appetere;...In secundo membro ambiguitas me offendit,quae perversam genuit interpretationem.Ideo enim utarund nos secun-

nung des Lombarden.[1] "Sämtliche Scholastiker" nahmen sie auf.[2] Auch bei den tridentinischen Vätern fand er die Lehre vom geschwächten, aber nicht restlos verdorbenen Willen.[3]

Bei dem "zweiten Glied der Teilung" war ihm "die Zweideutigkeit widerwärtig", die denn auch eine völlig verkehrte Auslegung hervorgerufen habe: "Man hat nämlich gemeint, wir wirkten mit der zweiten ('mitwirkenden') Gnade Gottes zusammen, nämlich dadurch, dass uns die Möglichkeit zustehe, jene erste Gnade (die 'wirkende') entweder zurückzuweisen und dadurch unwirksam zu machen, oder ihr gehorsam zu folgen und sie damit in Wirksamkeit zu setzen." Das letztere sah man nach ihm als gutes und verdienstliches Werk an, aufgrund der Mitwirkung des Willens beim Wirken der Gnade.[4]

Unklar bleibt nun, ob Calvin dieses Verständnis der Mitwirkung auch Petrus Lombardus zuschrieb.[5] Jeden-

---

dae Dei gratiae cooperari,quod nostri juris sit primam gratiam vel respuendo irritam facere,vel obedienter sequendo confirmare.

1) ebd.
2) II,3,11; II,2,27:Qui primae Dei gratiae tribuunt ut efficaciter velimus,e converso innuere videntur, in esse facultatem animae ultro ad bonum aspirandi, sed imbecilliorem quamquae in solidum affectum emergere aut conatum excitare possit.Nec dubium quin hanc opinionem,ab Origine et veterum quibusdam sumptam,Scholastici communiter amplexi sint;
3) CR 35,430 (Katholische Lehre):...tametsi in eis liberum arbitrium minime exstinctum esset,licet viribus attenuatum et inclinatum;-CR 35,443 (Calvin): Ergo,si illis credimus,debilitavit nos peccatum originale,ut voluntati nostrae vitium non pravitas sit,sed infirmitas.Nam si prava omnio voluntas esset,non inclinatae modo esset sanitatis et attenuatae,sed perditae,donec nova fieret.
4) II,2,6
5) Vgl.II,2,6; II,3,5;das Verständnis der wirkenden Gnade als dynamisch gedachter Wiedergeburtsgnade,wie man es C zuschreiben muss(vgl.unten S.192),macht seine einschränkenden Aussagen bezüglich des Lombarden nicht verständlich(vgl.unten S.212 und 214ff.)

falls aber bezeichnete er die Vertreter der genannten Auslegung als "vernünftigere Schultheologen", mit denen er sich zwar auch in grossem Gegensatz sah, aber "ein weit grösserer Abstand" trennte ihn von den "neueren Sophisten", "und das je mehr, desto mehr sie ihrerseits von der älteren Art abweichen".[1)]

Auf diese ältere Auffassung bezog es sich, wenn er die Frage stellte, was es denn für einen Zweck habe, eine so geringfügige Sache mit einem derartig prangenden Namen zu belegen.[2)] Er meinte den Ausdruck "Willensfreiheit" und die genannte Deutung des schwachen, aber nicht verdorbenen Willens. Vor allem hatte er allerdings den Grund im Auge, der zu dieser Deutung geführt hatte, die Absicht nämlich, die Freiheit vom Zwang zu erklären. Er versuchte, auf den zugrundeliegenden, gemeinsamen Ansatz zurückzugehen und damit die scholastische Meinung mit der seinen in Übereinstimmung zu bringen. Die Scholastiker verwechselten ja - wie er meinte - die Freiheit von der Notwendigkeit mit der Freiheit vom Zwang. Sachlich aber sah er ein allgemeines Anliegen. "Alles Wortgezänk ist mir widerwärtig", betonte er, aber man sollte sich "vor solchen Ausdrücken hüten, die etwas Widersinniges zu enthalten scheinen, besonders wenn gefährlicher Irrtum im Verzuge ist". Der Ausdruck "freier Wille" legte nämlich nach ihm nahe, "man sei seines Geistes und Willens Herr und könne sich von selbst nach jeder Richtung wenden". Belehrung hatte keinen Wert, wie er aus dem allgemeinen Verständnis der Willensfreiheit erkannte: Man war nicht bei der Auslegung der älteren Scholastiker stehengeblieben, verstand den Ausdruck "freien Willen" "wörtlich" und liess "sich so zu verderbenbringendem Selbstvertrauen hinreissen". Deshalb wollte er selbst den Ausdruck "nicht verwenden ... und auch anderen von seinem Gebrauch

---

1) II,2,6
2) II,2,7

abraten".[1]

Er schrieb das völlig falsche Verständnis der "Willensfreiheit" nicht nur "jedermann" oder dem Volke zu, sondern auch den jüngeren Scholastikern oder den "neueren Sophisten". Zu diesen darf man auch Pighius zählen.[2] Aus Calvins Aussagen ergibt sich, dass er bei diesen Theologen die genannte schwache Fähigkeit zum Guten, sofern sie nicht durch die Gnade gestärkt war, nicht mehr als wirkungslos aufgefasst sah, sondern sie vielmehr als eine wirksame Fähigkeit verstanden fand. Der Wille streckte sich schon nach dem Guten aus, bevor die wirkende Gnade hinzukam, ja diese wurde dem Menschen gegeben, weil er sich nach dem Guten ausstreckte.[3]

Die Frage, wie die Freiheit des sündigen Menschen vom Zwang zu erklären sei, hatte also nach Calvin bei den älteren Scholastikern zu der Annahme einer schwachen Fähigkeit zum Guten geführt, der dann die "jüngeren Sophisten" weit grössere Bedeutung zumaßen. Mit der Annahme einer Fähigkeit zum Guten stellte sich die Frage nach dem Verhältnis von Wille und Gnade bei der Erlangung des Heils. Genau besehen ergaben sich zwei Probleme. Seine Gegner unterschieden nämlich zwischen dem Verhältnis von Wille und Gnade vor der Bekehrung

---

1) II,2,7

2) Pighius betont die Eigenständigkeit des Menschen stark und sieht sie im Zusammenhang der Vorbereitung auf das Heil:CR 34,371:Duo haec vult inter se consiungere Pighius;hominem naturaliter esse hac facultate praeditum,ut tam praevenire bono motu dei gratiam quam subsequi possit,nec aliter aut offerri nobis dei gratiam,nisi ante manum porrigamus,aut efficacem esse in nobis,nisi propria virtute eam adiuvemus: et merum esse et gratuitum dei donum,quidquid gratiae nobis confert:eum esse solum,qui in nobis bona opera et incipit et perficit:ab eo nos praeveniri,ab eo conformari usque in finem;.-vgl.CR 34,280

3) Ostenditur ergo,Deum gratia sua aufferre infidelibus cor lapidum,et praevenire in hominibus bonorum merita voluntatem,ita ut voluntas per antecedentem gratiam praeparetur:non ut gratia merito voluntatis antecedente donetur.Item:Hic est praecipuus quaestionis cardo,utrum praecedat haec gratia,an subsequatur hominis voluntatem:vel,ut planius eloquar,utrum ideo nobis detur,quia volumus;an per ipsam Deus hoc quoque efficiat,ut velimus.(CR 34,354)

und ihrem Verhältnis nach der Bekehrung oder beim Weg zum endgültigen Heilserwerb.[1] In den genannten Zusammenhängen arbeitete Calvin, wie man sieht, diese doppelte Problemstellung aber garnicht ausdrücklich heraus. Es ging ihm vielmehr einfach um die Frage nach dem Verhältnis von Wille und Gnade. Dies war deshalb möglich, weil seine Gegner auch bezüglich des zweiten Problems dem Menschen Willensfreiheit zuschrieben. Die "vernünftigeren Theologen" fassten nach seinem Verständnis die "wirkende Gnade" offenbar als Wiedergeburtsgnade auf, und zwar als dynamisch gedachte Wiedergeburtsgnade. Was die "neueren Sophisten" angeht, so hatten diese, in seinem Sinne gesprochen, auch die Vorbereitung auf das Heil im Auge. Nachdem die schwache Fähigkeit zum Guten als wirksam aufgefasst war, konnte sie ja in Tätigkeit treten, bevor die "wirkende Gnade" wirksam war.[2]

Diese Unterschiede sind hier zu erwähnen, nicht nur um die Problematik und die differenzierte scholastische Lehre anzudeuten, sondern vor allem auch deshalb, weil damit der Zusammenhang klar wird, den Calvin zwischen der guten Fähigkeit des sündigen Menschen und der Wahlfreiheit des begnadeten Menschen bei seinen Gegnern bestehen fand. Dies galt auch für die Auffassung der "vernünftigeren Schultheologen"; die wirkungslose Fähigkeit zum Guten wird durch die wirkende Gnade, d.h. durch die Wiedergeburtsgnade, gestärkt und gekräftigt

---

1) Vgl.Anm.2,191; vgl. Barnikol 161

2) C.s Ausführungen entbehren einer wünschenswerten Genauigkeit und Schärfe,was mit den uneinheitlichen scholastischen Auffassungen zusammenhängen mag. Man darf sagen,dass es ihm weniger darauf ankam, die Lehre seiner Gegner genau darzulegen,als vielmehr den Unterschied zu seiner Auffassung zu zeigen. Für Barnikol gilt ähnliches.Er bezieht übrigens einmal etwas,was vom Gnadenstand gesagt ist, auf den Sündenstand (163). Vgl.CR 35,7.- Zu den "vernünftigeren Schultheologen" vgl.Anm.4,187 und unten 214ff,226ff. Vgl.auch III,14,11:Nam de principio iustificationis nihil nos et seniores Scholasticos pugnae est,quin peccator gratuito a damnatione liberatus iustitiam obtineat,idque per remissionem peccatorum. Vgl. III,11,14 und 15.- Zu den "Sophisten" vgl.unten 214f.

und wirkt nun mit der mitwirkenden oder nachfolgenden Gnade zusammen; sie wirkt frei, weil sie sich als die ursprüngliche menschliche Fähigkeit auch zum Bösen wenden kann. Für den vorliegenden Zusammenhang ist nun aber streng genommen nur wichtig, dass man eine Fähigkeit zum Guten beim Menschen der Sünde annahm, sei es, dass man sie als wirkungslos, sei es, dass man sie als wirksam auffasste. Um Calvins Kritik allein dieser Auffassung geht es also nun.

Seinen Gegnern gegenüber verwies er nicht nur auf den radikal bösen Willen, den er aus der Erbsünde folgerte,[1] sondern schloss auch von seiner Auffassung der Wiedergeburt auf die Unfähigkeit des sündigen Menschen zum Guten und weiter auf dessen bösen Willen.[2] Nach ihm wurde ja durch die Gnade "die Verdorbenheit der Natur gebessert und geheilt". Vom Willen aber sagte er: "Der Wille wird neu geschaffen, nicht etwa um erst anzufangen, Wille zu sein, sondern um vom Bösen zum Guten bekehrt zu werden! Und dies geschieht, behaupte ich, rein von Gott her!"[3] Er meinte deshalb, es solle keiner die Ausflucht machen,

---

1) II,2,12ff.; vgl.bes. II,2,26 u.27; vgl.auch CR 34,320 und CR 34,257f.

2) II,3,6:Ex opposito reputare operae pretium est, quale sit divinae gratiae remedium,quo naturae vitiositas corrigitur ac sanatur.Nam quum Dominus in operibus ferenda,quod nobis deest largiatur,ubi constiterit quale sit in nobis illius opus,quae sit e converso nostra penuria,statim elucescet.- CR 34,280:Liberam (voluntatem) negamus,qui propter ingenitam homini pravitatem ad malum necessario feratur.- CR 34,263:Neque enim negamus liberi arbitrii conditum fuisse hominem,qui et sana mentis intelligentia et rectitudine voluntatis praeditus fuit. Nunc quidem captivum teneri sub peccati servitute arbitrii nostrum asserimus.

3) II,3,6: Voluntatem dico aboleri,non quatenus est voluntas;quia in hominis conversione integrum manet quod primae est naturae.Creari etiam novam dico,non ut voluntas esse incipiat,sed ut vertatur ex mala in bonam.Hoc in solidum a Deo fieri affirmo,....

der Herr sei dadurch Anfänger des Guten, dass er unseren Willen, der in sich schwach sei, unterstütze.[1] Neuer und alter, aber gestärkter Wille heissen also die Antithesen zwischen ihm und seinen Gegnern.

Bei seiner Kritik rückte er die Frage nach dem Willen ganz in den Vordergrund, was seiner Ansicht von der grösseren Bedeutung entsprach, die dem Willen bei der Frage nach der Willensfreiheit zukam. Was den Verstand angeht, so stellte er seine Auffassung von der Verderbnis des Verstandes ausdrücklich der katholischen Meinung gegenüber.[2] Im Hinblick auf diese sagte er auch: "Nun soll mir aber nicht irgendein Pelagianer schwatzen, Gott leist dieser Stumpfheit und Unkundigkeit seinen Beistand, wenn er den menschlichen Verstand durch die Lehre seines Wortes dahin leite, wohin er ohne Führer nicht gelangen könnte".[3] Er wurde aber noch deutlicher: "Von der Blindheit und Eitelkeit unseres Geistes, dieser Quelle von Aberglauben und Unglauben, von der zutiefst sitzenden Nichtsnutzigkeit unserer Seele, von deren Hochmut, Ehrgeiz, Halsstarrigkeit und von den anderen weniger offenkundigen Übeln" war nach ihm in den Schulen keine Rede mehr.[4]

Auf dieser rationalen Kritik beruhte die religiöse Kritik. Calvin, der die völlige Unfreiheit des Willens aus der Erbsünde begründete, kam zu deren Verständnis durch das Wesen der Sünde. Mit anderen Worten: das religiöse Motiv, das hinter seiner Erbsündenlehre stand, war die Souveränität Gottes und die Inferiorität des Menschen.[5] Es versteht sich, dass er auch unmittelbar im Zusammenhang der Willenslehre darauf zurückkam. Die Lehre seiner Gegner bedeutete ihm einen Widerspruch gegen das Wesen der Erbsünde und damit ein falsches Verständnis des unendlichen

---

1) ebd.-Vgl. II,3,1
2) II,2,12ff.
3) II,2,21
4) CR 34,465
5) Vgl.oben 27f.

Abstandes zwischen Gott und dem Menschen.[1] Seine diesbezügliche religiöse Kritik entwickelte er aber vor allem bei den Fragen nach der Vorbereitung zum Heil und anch dem endgültigen Erwerb des Heils. Zunächst jedoch darf man einen Blick auf seine Abwehr eines Einwandes werfen.

3) Calvin und die "natürliche Neigung"

Seine Gegner drängten Calvin dazu, sich mit dem Satze auseinanderzusetzen, "alle Wesen begehrten aus natürlichem Trieb das Gute". Es handelte sich nach ihm um eine Lehre der Philosophen und um eine "allgemeine Vorstellung". Er erörterte diesen Satz bei seiner Untersuchung des verderbten Willens und stellte sich die Frage, ob er etwas für die Willensfreiheit besage. Auf die Beweisführung seiner Gegner ging er nicht ein, erst recht nicht auf das Verhältnis, das nach diesen zwischen der natürlichen Neigung und dem geschwächten Willen bestand. Wie er bezüglich seiner Ansicht nicht über eine dem "irdischen" und "himmlischen" Willen zugrunde-liegende Struktur handelte, so auch nicht, was die Auffassung seiner Gegner betraf. Auf welche Weise legte er nun den genannten Satz aus?

Der Trieb bedeutete nach ihm "nicht eine eigentliche Regung des Willens, sondern einen Trieb", der mit der "natürlichen Neigung in den Metallen und Gesteinen, ihr Wesen zu vervollkommnen", verwandt und dem Instinkt der Tiere identisch war: "Denn auch diese haben den Trieb, es sich gut sein zu lassen, und wo ihnen der Anschein des Guten begegnet, der ihr Empfinden berührt, da folgen sie ihm". Die "natürliche, im Wesen des Menschen begründete Neigung" zum Guten richtete sich entsprechend auch nicht "auf etwas, das mit Tugend und Gerechtigkeit zu tun hätte, sondern

---

1) Dem Menschen durfte nach Calvin(mittelbar gegen seine katholischen Gegner, im Zusammenhang der Frage nach der Willensfreiheit)"auch nicht das Geringste zugesprochen werden,ohne dass Gott die Ehre geraubt und der Mensch in vermessenem Selbstvertrauen zu Fall gebracht wird":"Dass uns alles Rühmen eigener Weisheit und Tugend abgesprochen wird, das geschieht nicht minder uns zugut,als es zu Gottes Ehre

auf einen blossen Zustand: auf das Wohlsein des Menschen!" Der natürliche oder der sinnliche Trieb, wie man im Sinne Calvins sagen darf, fiel also nicht mit dem Willen zusammen. Dieser wurde ja auch "nur da tätig, wo der Verstand entgegengesetzten Möglichkeiten gegenübersteht". Wenn aber der Mensch der natürlichen Neigung folgte, ging er "ohne Vernunft" und "ohne rechten Plan" vor. Er erwählt, wie Calvin sagte, tatsächlich nicht das, was wirklich gut für ihn ist und der Würde seiner unsterblichen Natur entspräche, um es dann mit Eifer durchzuführen. Er ziehe weder seine Vernunft zu Rate, noch wende er sonst die gehörige Aufmerksamkeit an die Sache.[1)]

Um diese Aussagen ganz zu verstehen, ist ein Blick auf Calvins Auffassung vom Wesen der natürlichen Kräfte und von ihrem ursprünglichen Zustand zu werfen. Dadurch kann auch seine Meinung über die Verderbnis dieser Kräfte in helleres Licht rücken.

Der Verstand und der Wille waren nach ihm dem

---

gereicht"(II,2,1). Dem Menschen war nach Calvin nichts angemessener als das demütige Bekenntnis der völligen Armseligkeit und Hilflosigkeit.- Calvin hatte bei dieser Argumentation den Sündenstand des Menschen im Auge.-Vgl.auch II,2,10

1) II,2,26:Principio,ne quid ad humanae voluntatis rectitudinem pertinere videatur,quod a philosophis traditum publico consensum receptum est,omnia naturali instinctu bonum appetere:observemus, liberi arbitrii vim non considerandam in eiusmodi appetitu,qui magis ab essentiae inclinatione quam mentis deliberatione proficiscitur.Nam et Scholastici fatentur,nullam esse liberi arbitrii actionem,nisi dum se ratio vertit ad opposita.Quo intelligunt,oportere appetitus obiectum tale esse quod electioni subiaceat,et deliberationem praeire, quae electioni viam sternat.Et sane si respicias quale sit istud naturale boni in homine desiderium, invenies illi cum belluis esse commune.Siquidem et illae bene sibi esse cupiunt,et ubi species boni, quae sensum moveat,apparet,eo sequuntur.Homo vero,nec id quod vere sibi bonum sit,pro naturae suae immortalis excellentia,ratione deligit,ut id studio persequatur,nec rationem adhibet in consilium,nec mentem intendit:sed sine ratio,sine consilio,naturae inclinationem instar pecudis sequitur...Nam et appetatus hic non proprius voluntatis motus,sed naturalis inclinatio,et bonum,non virtutis aut iustitiae appellatur sed conditionis: ut scilicet homo bene habeat...

Menschen wesensnotwendig und stellten seine "Grundvermögen" dar. Er verneinte es aber nicht, einen Dualismus in beiden Grundvermögen anzunehmen. Man konnte nach ihm unterscheiden zwischen Sinnlichkeit und Verstand, zwischen Begierden und Wollen.[1] Im ursprünglichen Zustand befand sich das "Begehrungsvermögen" oder der "Wille" "in voller Übereinstimmung mit der Vernunft". Mittels dieser konnte der Mensch "Gut und Böse, Recht und Unrecht unterscheiden". Dem Willen seinerseits fiel die "Entscheidung" zu.[2] Die "Wählkraft" war es, "die die Begehrungen lenkte und alle sinnlichen Regungen beherrschte".[3] Diese herrlichen Gaben hätten den Menschen, sagte Calvin, nicht nur zur Führung des irdischen Lebens befähigt, sondern ihn auch zu Gott und der ewigen Seligkeit emporgehoben. Die übernatürlichen Gaben sah er also in enger Verbindung mit den natürlichen Gaben.[4] Den ersten Menschen schrieb er, wie gesagt, die Willensfreiheit zu, weil sie sich in jede Richtung hätten neigen können, die Entscheidung über Gut und Böse sei frei gewesen. Willensfreiheit bedeutete also hier Wahlfreiheit, nicht die notwendige Wahl des Gutes oder die Beharrung

---

1) I,15,7:Hic duntaxat volumus,nullam reperiri posse in anima potentiam,quae non rite ad alterutrum istorum membrorum referatur.Atque hoc modo sensum sub intellectu comprehendimus:quem alii sic distinguunt, quod sensum ad voluntatem propendere dicunt,pro qua intellectus bonum sequatur.Inde fieri ut appetitio sensus,concupiscentia fiat et libido;affectio intellectus,voluntas.Rursum pro appetitus nomine,quod illi malunt,voluntatis nomen,quod usitatius est,usurpo.

2) I,15,8:Ergo animam hominis Deus mente instruxit, qua bonum a malo,iustum ab iniusto discerneret,ac quid sequendum vel fugiendum sit,praeeunte rationis luce videret...Huic adiunxit voluntatem,penes quam est electio...

3) ebd.:Deinde,ut accederet electio,quae appetitus dirigeret,motusque omnes organicos temperaret,atque ita voluntas rationis moderationi esset prorsus consentanea.

4) ebd.

im Guten.[1] Neben dem Willen war nach ihm der Verstand bestimmend für die Willensfreiheit, doch maß er dem Willen die grössere Bedeutung zu, weil dieser es sei, der entscheide.[2] Festzuhalten ist, dass er beim Urzustand allein im Hinblick auf Gut und Böse von der Willensfreiheit sprach und seine Aussagen über die menschlichen Kräfte sehr spärlich sind, sowohl im quantitativen als auch, wie man sieht, im qualitativen Sinne. Weitergehendes Fragen hielt er zwar nicht für schlecht, gestand ihm auch einen gewissen Wert zu, betrachtete es aber doch als überflüssig.[3] Jedenfalls ist es angebracht, sich auf jene Äusserungen zu beschränken, die er ausdrücklich als eigene Meinung vortrug.[4]

---

1) ebd.:In hac integritate libero arbitrio pollebat homo,quo,si vellet,adipisci posset aeternam vitam.. Potuit igitur Adam stare si vellet,quando non nisi propria voluntate cecidit.Sed quia in utramque partem flexibilis erat eius voluntas,nec data erat ad perseverandum constantia,ideo tam facile prolapsus est.Libera tamen fuit electio boni et mali;

2) Vgl.S.186

3) Vgl.I,15,6 u.7.-Vgl.zu der ganzen Frage auch Barnikol (154f), der mit Recht I,15,8 (und nicht I,15,7)als Quelle für C.s eigene Auffassung bezeichnet.-Der Schluss von I,15,7 (vgl.Anm.1,197) ist ebenfalls als Meinung C.s und nicht als dessen Referat anzusehen.

4) Die Auffassungen von Barnikol und Hauck (1) widersprechen der hier angegebenen Interpretation. I)Barnikol(155) sieht in C.s Begriff der Willensfreiheit folgende Momente:1)die sittliche Unterscheidungskraft 2)die Wahlmöglichkeit 3)die Fähigkeit zur Erlangung des Guten.Nach ihm hat C dem Adam "faktisch keine für die sittliche Gestaltung und die Vollendung seines Lebens bedeutsame Willensfreiheit"zugesprochen.Er verweist auf zwei Gründe: a)II,2,26:..;sed hoc(ad libertatem arbitrii)requiritur ut bonum recta ratione diiudicet,cognitum eligat,electum persequatur.b)Er sagt von Adam: "Der Enderfolg blieb jedes Mal,unabhängig von der getroffenen Wahl des Willens,der gleiche:das Gute konnte der menschliche Wille nicht festhalten oder bewahren".-Zu a):Die Stelle steht im Zusammenhang von C.s Stellungnahme gegenüber dem Satze von der natürlichen Neigung.Unmittelbar zuvor:Nihil ergo hoc ad arbitrii libertatem,an homo sensu naturae ad bonum appetendum feratur;..-C hat bei der genannten Stelle die Willensfreiheit des begnadeten Menschen im Auge, wenn er auch sonst bei diesem den Ausdruck "Willensfreiheit" nicht gebraucht(vgl.Kap.3,II,2). In dem genannten Zusammenhang hat er andererseits und vor allem den bei seinen Gegnern gefundenen

Da Calvin den einen Willen auch dualistisch denken konnte, erhebt sich die Frage, wie sich seine Lehre vom radikal bösen Willen bei dieser differenzierteren Betrachtung ausnimmt. Darüber handelte er nicht ausdrücklich.

Begriff der Willensfreiheit im Auge,der mit seinem Begriff der Willensfreiheit des Adam zusammenfällt (vgl.Kap.3,I,2 und Anm.1,196 sowie die im Text folgende Interpretation).-Zu b):Gewiss erweckt auch C diesen Eindruck,allerdings im Zusammenhang seiner Begründung der Beharrung(vgl.auch Anm.3,227).Seine Aussagen über den Urstand behalten aber gleichwohl ihre Geltung.Barnikol selbst zitiert die seiner Auffassung widersprechende Stelle:Acceperat(Adam) quidem posse,si vellet,sed non habuit velle,quo posst;quia hoc velle secuta esset perseverantia (I,15,8; C erwähnt auch hier die Schwäche des wahlfreien Willens,nicht aber die Unmöglichkeit,das Gute festhalten zu können).Schliesslich sei bemerkt, dass C die Verantwortlichkeit des Adam aus dessen Wahlfreiheit beweist(vgl.unten 268ff).-Zusammenfassung:Es ist unangebracht,was Barnikol will:man darf nicht an alle drei Stadien des Menschen denselben Begriff der Willensfreiheit anlegen. Nach C hatte Adam sittliches Urteil und die Wahlfreiheit, womit die Möglichkeit,das Gute zu erlangen,gegeben ist.Es fehlte ihm die Beharrung,die ja garnicht mit der Wahlfreiheit zusammen bestehen kann.Der Mensch der Sünde hat nach C kein liberum arbitrium, sondern ein arbitrium servum,d.h.er hat 1. nur ein sehr mangelhaftes sittliches Urteil, 2. keine Wahl und 3. keine Ausrichtung zum Guten.Der Mensch der Gnade schliesslich hat ein sittliches Urteil und ist kraft der Beharrung notwendig zum Guten ausgerichtet. Wenn man nun das Gemeinsame von Adam und dem begnadeten Menschen sucht,um einen analogen,nicht aber einen univoken Begriff der Willensfreiheit zu finden, so ergibt sich:zur Willensfreiheit gehört neben dem sittlichen Urteil die Fähigkeit,sich für das Gute zu entscheiden und dieses Gute dann auch zu erreichen; die Entscheidung kann eine mögliche und eine notwendige Entscheidung sein,entsprechend ist das Erlangen des Guten eine Möglichkeit oder eine Notwendigkeit(Nicht also die Wahl gehört zu diesem Begriff der Willensfreiheit,sondern die - mögliche oder notwendige - Entscheidung zum Guten;die mögliche Entscheidung zum Guten ist dasselbe wie die Wahlmöglichkeit zwischen Gutem und Bösem).-

II) Hauck sieht im "Urstand" eine "angenommene Größe", eine "theoretische Annahme",der "im Rahmen der geschichtlichen Wirklichkeit keine zeiträumliche Realität zukommt".Adam "vor dem Fall" sei die Bezeichnung für den Menschen,wie er nach Gottes ursprünglicher Absicht eigentlich hätte sein sollen(S.45).Es ist wahrscheinlich,aber nicht ganz sicher,daß H.mit diesen Thesen C interpretieren will,in dessen Sinne sprechen will.In diesem Falle ließ der eigene theologische Ansatz das,was C meint,nicht erkennen.

Wenn man sich nun an alles erinnert, was er über den Willen vorbrachte, so lassen sich seine Aussagen folgendermaßen verstehen: Der Wille kann nur tätig werden, sofern der Verstand das, was wirklich gut ist, als solches vorstellt und damit vom Bösen absetzt. Es sit dies nur in beschränktem Maße möglich. Sofern es aber geschieht, kann der Wille sich nicht nach dem, was wirklich gut für ihn ist, ausrichten. Vielmehr folgt der Mensch mittels seiner Begierden notwendig jenem Guten, das ihm die Sinne vorstellen und das nicht mit dem wirklich Guten zusammenfällt: im verderbten Zustand ist die Herrschaft des Willens über die Begierden verloren gegangen. In diesem Sinne lässt sich auch eine Aussage Calvins über den Willen verstehen, die an zentraler Stelle steht: der Wille, heisst es dort, ist in die Gefangenschaft böser Begierden geraten, sodass er nichts Rechtes mehr begehren könne.[1)] Diese Interpretation erscheint zumindest wahrscheinlich, auch wenn man hier wieder nachdrücklich darauf verweisen darf, dass seine Aussagen, soweit sie eine genaue Differenzierung im Auge hatten, sehr spärlich waren und garnicht letzte Zusammenhänge klären wollten.

Eines aber ist noch offen, dem man nachfragen kann. Wenn Calvin beim ursprünglichen Zustand einerseits vom Willen als der einen der beiden Grundfähigkeiten sprach und andererseits Wille und sinnliches Begehren unterschied, so liegt eine weitere und engere Bedeutung von "Willen" vor. Bei seinen Aussagen über den verderbten Zustand ist es ebenso. Wenn er vom bösen Willen sprach, sah er aber gewöhnlich von einer Differenzierung ab. Den bösen Willen darf man nun keineswegs nur als Zusammenfassung oder als Ergebnis des sinnlichen Begehrens und des Willens im engeren Sinne betrachten, oder als das durch diese beiden konstituierte Wollen. Calvin

---

1) II,2,12

meinte mit dem Willen im weiteren Sinne die Wurzel alles möglichen Wollens und Begehrens und wusste von daher das mögliche Ergebnis allen Begehrens. Der Wille im engeren Sinne kann nicht dem Guten folgen, wenn es der Wille im weiteren Sinne nicht kann. Dieser schliesst ja jenen ein oder liegt ihm zugrunde. Deshalb kann man sagen, dass der Wille grundsätzlich nicht in der Lage ist, die Begierden zu beherrschen und dem Guten zu folgen. Im übrigen liegt es nahe, dass die genannten Bedeutungen des Willens im Sinne Calvins dem entsprechen, was Grundwollen und Willensakt genannt werden kann. Ein weitergehendes Fragen erscheint ganz unmöglich, wenn man nicht den Rahmen der leitenden Fragestellung durchbrechen will. Angesichts der spärlichen Aussagen Calvins wäre ein solches Unterfangen in höchstem Maße fragwürdig und könnte ohne einen eigenen philosophisch-systematischen Ansatz oder wenigstens eine eigene phänomenologische Analyse garnicht auskommen. Diese hätte aber keinen Anhaltspunkt mehr in Calvins Aussagen.

4) Der Gegensatz zwischen Calvin und seinen Gegnern

Calvins Kritik der überkommenen Lehre von der Willensfreiheit des sündigen Menschen beruhte auf zwei Ebenen der Betrachtung. Er selbst machte keinen ausdrücklichen Unterschied zwischen diesen zwei Ebenen, die also in seiner Argumentation ungetrennt zusammenschwangen. Sie müssen aber aufgedeckt werden, falls seine Argumentation und damit der vorliegende Gegensatz ganz durchsichtig werden sollen. Zunächst darf man die beiden Ebenen aufzeigen.

Wenn man, wie Calvin es ja tat, den Menschen im ursprünglichen Zustand als Einheit von Natur und Übernatur betrachtet, dem Menschen natürliche und übernatürliche Gaben zuweist, bedeutet dies,

dass diese Gaben als Kräfte verstanden sind, die dem Menschen zukommen und diesen als solchen konstituieren oder näher bestimmen. Entsprechendes gilt, wenn die übernatürlichen Gaben weggefallen sind und der Blick auf den gebliebenen natürlichen Gaben ruht. Wenn aber die natürlichen Gaben als konstituierend für den Menschen angesehen werden, müssen sie, auf welche Weise auch immer, als Teile gedacht werden, die den ganzen Menschen gestalten. Einen solchen Ansatz und eine solche Betrachtungsweise darf man rational und anthropologisch nennen. Die Vielfalt der menschlichen Kräfte, ihr gegenseitiges Verhältnis und ihre Bedeutung sind nämlich in den Blick genommen, der Mensch wird im Hinblick auf seine Konstitution betrachtet. Der Verstand ist es aber andererseits, der die gegebene Ganzheit des Menschen zerlegt und wieder aufbaut und damit die anthropologische Betrachtung ermöglicht.[1] Auf der geschilderten Ebene, die garnicht näher gekennzeichnet zu werden braucht, lagen also Calvins Aussagen, sofern sie von den einzelnen menschlichen Fähigkeiten handelten.[2]

Was mit der zweiten Ebene gemeint ist, fällt in die Augen, wenn man sich seiner Wesensbestimmung

---

1) Eine Untersuchung,die sich auf das richtet,was C sagt,und sein biblisches und ausserbiblisches Erfahrungswissen unterscheidet,liegt noch nicht vor.Ein entsprechender Aufweis erscheint hier nicht unbedingt notwendig und ist auf Grund der Fragestellung ausgeschlossen.

2) Zur Dualität beider Betrachtungsweisen vgl.Torrance: C denkt nicht in "anthropologischen Seinsbegriffen", sondern in "Begriffen einer geistlichen Beziehung zwischen Gott und Mensch"(90f.).Es ist seine zusammenfassende Meinung überdessen Imago Dei-Lehre.Er stllt andererseits aberauch fest,dass C von "übernatürlichen Gaben"spricht.Einen ähnlichen Dualismus sieht T.auch bei dessen Sündenlehre:"Es ist darum so schwierig,Calvins Ansicht von der Verderbtheit des Menschen zu formulieren,weil er immer wieder,zumindest in seinem Sprachgebrauch,von einer dynamischen in eine mehr statische Auffassung vom Menschen zurückfällt"(121).Zwischen der "totalen Verderbtheit"und dem "Überrest der imago Dei"sieht er einen "unaufgelösten Widerspruch"(106).Vgl.109:"Wenn Calvin quanti-

der Sünde und der Erbsünde zuwendet. Bei der Erbsünde ging es ihm nicht oder wenigstens nicht zunächst um eine rational - anthropologische Bestimmung. Er hatte vielmehr im Auge, was sie für die Beziehung des Menschen zu Gott besagte. Der von Gott abgewandte und ihm widerstreitende Mensch war für ihn der dem Bösen verfallene Mensch. Gott und Mensch erscheinen in dieser Perspektive als Partner, zwischen denen eine Beziehung besteht, sei es im positiven, sei es im negativen Sinne. Der Mensch wird hierbei garnicht auf seine Konstitution hin befragt, sondern als Person oder als religiöse Existenz betrachtet. Diese Beziehung kann man nun von Gott her betrachten, wobei im Sinne Calvins entweder von der Liebe Gottes oder von dessen Hass zu sprechen ist. Wenn man sie vom Menschen her sieht, kommt dessen ganzheitliche Ausrichtung in den Blick. Dabei handelt es sich zunächst nur um dessen religiöse Existenz, die sich auf Gott ausrichtet oder von ihm abwendet. In welcher Weise stehen nun beide Ebenen miteinander in Beziehung?

---

tative Ausdrücke gebraucht,wie Teil oder Rest, dann ist es klar,dass sein Denken dabei mehr in psychologischen als in theologischen Bahnen läuft".- Es bedeutet hier "theologisch" so viel wie religiös-personal-christologisch.Vgl.seine Ausführungen über die Begriffe Natur und natürlich(121f.).-Es sei auch bemerkt,dass Calvin zwischen der Verderbnis des Menschen und der Verderbnis des Willens terminologisch nicht unterscheidet.Torrance untersuchte Calvins Terminologie(105):bes.perversitas,depravatio, corruptio.-Ausdrücklich auf C.s Stellung zur Willensfreiheit und sachlich auf das hierbei sich findende dualistische Denken gehen Otten,Bohatec(1) und Barnikol ein:C.s Lehre vom servum arbitrium meint die "Existenz" des Menschen(Otten),seine "ethische Unfreiheit"(Bohatec u.Barnikol 148),seinen "ethisch-religiösen Determinismus"(Barnikol);dieser Unfreiheit steht die psychologische Freiheit gegenüber,die eng mit der Spontaneität verbunden ist(Barnikol).Otten,Bohatec und Barnikol sehen C.s Ausführungen hierüber philosophisch als unbefriedigend an.Nach Bohatec wird durch die Redeweise von der "freien",d.h. der "spontanen" und "willentlichen" Notwendigkeit "die ganze Frage nur dialektisch verdunkelt.Eine theoretische Lösung der Frage...hat Calvin nicht gegeben,auch nicht geben können"(Bohatec(1) 367).

Die Beziehung ist derart, dass der rational-anthropologische Aspekt die Möglichkeitsbedingung der religiösen Ausrichtung im Auge haben kann, soweit diese in der Konstitution des Menschen liegt. Dieser Gedankengang lag sachlich zugrunde, wenn Calvin den radikal schlechten Willen durch die Erbsünde begründete. Er folgerte ja unmittelbar aus der Verderbnis der Natur die Verderbnis der einzelnen natürlichen Kräfte, gerade auch die Verderbnis des Willens, der bei der Kritik im Vordergrund stand und deshalb hier allein betrachtet werden darf. In seinem Sinne betraf die Ausrichtung des Menschen als Person oder als Existenz vornehmlich den Willen,sofern man nach der genannten Möglichkeitsbedingung fragt. Das radikale Verfallensein an das Böse wirkte demnach vornehmlich auf die Willenskraft zurück und drückte sich in deren Verderbnis aus. In welchem Verhältnis standen nun beide Betrachtungsweisen in Calvins faktischem Denken?

Bei Calvin herrschte das religiöse Denken eindeutig vor. Das wird schon deutlich durch die spärlichen Aussagen, die er über die Konstitution des Menschen machte. Es kommt auch darin zum Ausdruck, dass er gewöhnlich nur von dem einen bösen Willen sprach und eine differenziertere Betrachtung vernachlässigte. Er unterschied auch nicht terminologisch zwischen der Verderbnis, die beim Menschen vorlag, und jener Verderbnis, die den Willen betraf. Dass man aber den radikal bösen Willen nicht nur im religiösen, sondern auch im rationalen Sinne verstehen darf, ist deutlich genug. Vor allem zeigt dies auch seine Kritik.

Seine Gegner meinten nämlich mit dem Willen, dessen nähere Auslegung er angriff und der er seine eigene Lehre entgegenstellte, unzweideutig eine menschliche Fähigkeit. Seine Kritik der scholastischen Willenslehre drängte ihn von seinem ursprünglichen religiösen Ansatz stärker auf die anthropologische Ebene. Dies gilt ganz deutlich für seine

differenziertere Betrachtung des bösen Willens, die bei seiner Interpretation des Satzes von der natürlichen Neigung vorlag. Wenn man diese im philosophischen Sinne als unbefriedigend bezeichnet, so ändert dies nichts an dem Tatbestand der rational-anthropologischen Betrachtung, bestätigt aber den Einfluss der kritischen Intention oder der Abwehrstellung gegenüber der katholischen Lehre.

Calvins Auseinandersetzung mit seinen Gegnern zeigt sich nun in einem neuen Licht. Die scholastische Auffassung von der Erbsünde und der Willensfreiheit, die er darlegte, ging auf ein rational-anthropologisches Denken zurück. Die oben formal oder nominell genannte Übereinstimmung kann man als echte Übereinstimmung bezeichnen, sofern man sie nicht auf die rational-anthropologische, sondern auf die religiöse Ebene bezieht. Der Zwiespalt entstand demnach bei der Frage, wie die im Menschen liegende Möglichkeitsbedingung beschaffen sein musste. Hierbei liessen Calvins Gegner dem Menschen eine Fähigkeit zum Guten, die nach den einen ohne Gnade nicht wirksam werden konnte, nach den anderen aber hierzu nicht die Gnade voraussetzte. Nach ihm selbst aber musste der Wille radikal böse sein. Festzuhalten ist jedenfalls, dass die Auseinandersetzung sich nicht auf der religiösen, sondern auf der rational-anthropologischen Ebene bewegte. Dies gilt vor allem bezüglich der Willensfreiheit. Für Calvin schwangen beide Aspekte ungetrennt zusammen, was in der Art seines Schlusses von der einen auf die andere Ebene begründet war. Mit der ausdrücklichen Unterscheidung beider Aspekte ist es aber möglich, den Gegensatz zwischen ihm und seinen Gegnern schärfer zu erkennen.

Gemäss dem inneren Zusammenhang zwischen der Verderbnis des Menschen und seinem Heil liegt es nahe, dass sich der bisher enthüllte Unterschied in ähnlicher Weise bei den beiderseitigen Gnadenlehren wiederholte.

Sinne fielen die Ursachen der Wiedergeburt mit den Ursachen der Rechtfertigung zusammen. Eine Ausnahme stellte allerdings die Materialursache der Wiedergeburt dar. Sie betraf den Menschen auch "in sich selbst".[1] In diesem Falle bestand kein Gegensatz zwischen der katholischen Lehre und Calvin. Dieser hätte auch von einer meritorischen und einer formalen Ursache sprechen können.

In seinem Sinne darf man sagen, dass das Tridentinum deshalb nicht von der Materialursache des Heiles oder - im katholischen Verständnis - von der Materialursache der Rechtfertigung sprach, weil es das Gemeinte in den meritorische und in die formale Ursache auseinanderlegte (a). Diese meinte zwar nicht ausdrücklich, aber doch einschlussweise, auch die Werkgerechtigkeit, insofern diese nämlich in jener notwendig gründete (b, c). Im folgenden wird dieser Unterschied terminologisch als Rechtfertigung im engeren und weiteren Sinne zum Ausdruck gebracht. Daraus ergab sich auch der Unterschied von erster und zweiter Sündenvergebung, sowie der Unterschied von Wiedergeburt und Buße (d), was ja jeweils für Calvin dasselbe bedeutete. Zu diesen Themata seiner Auseinandersetzung kam die Frage des Glaubensverständnisses, die die Frage nach der Heilsgewissheit einschloss (e).

Damit ist nun zwar schon der Kern des Gegensatzes umrissen, wie er ihn sah, aber seine Kritik darf man genauer ausführen. Ein erster Abschnitt beschäftigt sich mit seiner Sicht der gegnerischen Lehre (1), ein zweiter und dritter mit seiner rationalen und religiösen Kritik (2, 3). Schliesslich bedarf es eines zusammenfassenden Blickes auf den vorliegenden Gegensatz (4).

---

1) Vgl. oben S.25 und unten S.226f.

II. D i e G n a d e

Calvins Verständnis der Christusgemeinschaft, des Glaubens, der Rechtfertigung und der Wiedergeburt bildete den Horizont, mit dem er die überkommene Lehre vom Heil betrachtete. In engem Zusammenhang mit seiner Kritik der katholischen Lehre fasste er seine Auffassung von den Ursachen der Gerechtigkeit des Menschen auf folgende Weise zusammen. "Die Barmherzigkeit und die aus lauter Gnade uns zukommende Liebe des Vaters" bezeichnete er als "Wirkursache" der Gerechtigkeit. Deren "Finalursache" stellte "die Offenbarung der Gerechtigkeit und den Lobpreis der Güte Gottes" dar. Christus und sein Gehorsam, mit dem er den Menschen die Gerechtigkeit erworben hatte, war ihm die "Materialursache" der Gerechtigkeit. Deren "formale" oder "instrumentale" Ursache sah er im Glauben.[1] Was die ersten beiden Ursachen betrifft, so machte er keinen Gegensatz zu seinen Gegnern namhaft. Seine Auseinandersetzung mit diesen ging um das, was er als Material- und Formalursache bezeichnete. Er sagte von seinen Gegnern, sie täten so, als ob neben Christus und seiner Gerechtigkeit auch die menschlichen Werke ihren Platz hätten.[2] Er hob also auf die Werkgerechtigkeit ab.

Im Rechtfertigungsdekret des Tridentinums fand er

---

1) III,14,17:"Und die formale oder das Werkzeug bezeichnende Ursache(causa formalis seu instrumentalis)ist doch unzweifelhaft nichts anderes als der Glaube!"Calvin bezieht sich hier auf die "Philosophen";seine Gleichsetzung von forma und instrumentum verändert aber die aristotelisch/scholastische Auffassung.-III,14,17:Verum,si quatuor causarum genera respicimus,quae in rerum effectu considerare praecipiunt philosophi,nullum eorum reperiemus operibus in constituenda salute nostra convenire.- Vgl.III,11,13;

2) ebd.:In materiali et formali fucum faciunt,quasi dimidiatum cum fide Christique iustitia locum opera nostra teneant.-Vgl.III,14,11

UNIV BIBL TÜBINGEN

nun nicht vier Ursachen aufgezählt, sondern deren fünf. Der Sache nach fiel die dort "meritorisch" genannte Ursache mit seiner Materialursache zusammen. Wie auf die Wirk- und Finalursache ging er in seinem Kommentar auf diese meritorische Ursache garnicht ein.[1] Anders stand es mit der tridentinischen Formal- und Instrumentalursache. Sie waren nicht identisch. Die letztere entsprach ihrer Funktion nach der Formal- oder Instrumentalursache im Sinne seiner Vierteilung der Ursachen. Freilich sah er sie falsch verstanden. Im folgenden darf man sie einfach als Instrumentalursache bezeichnen. Die Formalursache aber der Rechtfertigung bestimmte das tridentinische Dekret als "die Gerechtigkeit Gottes, ... wodurch er uns gerecht macht", also als Habitus, wie Calvin erläuterte.[2] Sie war die neue Ursache und auf sie bezog sich seine Aussage, die Teilung der Ursachen sei "frivol und nichtig".[3] Tiefer gesehen bezog sie sich auf die Trennung von meritorischer und formaler Ursache, die mit der Identität von Rechtfertigung und Wiedergeburt zusammenhing.

Die zweite Gabe nämlich, die mit Christus den Menschen zuteil wurde, die Wiedergeburt, die Erneuerung, die Heiligung oder die Buße, was alles für Calvin dasselbe bedeutete,[4] war nach ihm nicht mit der Rechtfertigung identisch. Beide Gaben wurden zwar zugleich gegeben, sie waren untrennbar, aber sie stellten **doch** verschiedene Gaben dar: "Die Rechtfertigung umfasst nicht die Erneuerung".[5] In seinem Sinne fielen

---

1) CR 35,432 D 799;CR 35,449:quae ab illis commemoretur,supersedeo dicere.
2) CR 35,433 D 799:...unica formalis causa est,iustitia Dei,non qua ipse iustus est,sed qua nos iustos facit:qua videlicet ab eo donati renovamur spiritu mentis nostrae,et non modo reputamur,sed vere iusti nominamur et sumus,...
3) CR 35,449;Calvin hat freilich auch das katholische Verständnis der Instumentalursache im Auge.
4) Niesel (1) 128;vgl.CR 35,448
5) CR 35,448:iustitia vitae innovationem sub se non complectitur...Neque tamen interea negandum est,

die Ursachen der Wiedergeburt mit den Ursachen der Rechtfertigung zusammen. Eine Ausnahme stellte allerdings die Materialursache der Wiedergeburt dar. Sie betraf den Menschen auch "in sich selbst"![1] In diesem Falle bestand kein Gegensatz zwischen der katholischen Lehre und Calvin. Dieser hätte auch von einer meritorischen und einer formalen Ursache sprechen können.

In seinem Sinne darf man sagen, dass das Tridentinum das, was seiner Materialursache des Heiles entsprach, in die meritorische und in die formale Ursache auseinanderlegte (a). Diese meinte zwar nicht ausdrücklich, aber doch einschlussweise, auch die Werkgerechtigkeit, insofern diese nämlich in jener notwendig gründete (b, c). Im folgenden wird dieser Unterschied terminologisch als Rechtfertigung im engeren und weiteren Sinne zum Ausdruck gebracht. Daraus ergab sich auch der Unterschied von erster und zweiter Sündenvergebung, sowie der Unterschied von Wiedergeburt und Buße (d), was ja jeweils für Calvin dasselbe bedeutete. Zu diesem Themata seiner Auseinandersetzung kam die Frage des Glaubensverständnisses, die die Frage nach der Heilsgewissheit einschloss (e).

Damit ist nun zwar schon der Kern des Gegensatzes umrissen, wie er ihn sah, aber seine Kritik darf man genauer ausführen. Ein erster Abschnitt beschäftigt sich mit seiner Sicht der gegnerischen Lehre (1), ein zweiter und dritter mit seiner rationalen und religiösen Kritik (2, 3). Schliesslich bedarf es eines zusammenfassenden Blickes auf den vorliegenden Gegensatz (4).

---

quin perpetuo coniunctae sint ac cohaereant duae istae res:sanctificatio et iustificatio.Zur Erklärung der Einheit und Verschiedenheit:solis lumen,etsi nunquam separatur a calore,non tamen calor existimandus est.-Vgl.III,11,14

1) Vgl.oben 25 und unten 226f.

1) Calvins Sicht der katholischen Lehre

(a) Was den Begriff der Rechtfertigung betrifft, mit dem eng deren Formalursache zusammenhing,[1] so sagte nach Calvin bereits Petrus Lombardus: "Der Tod Christi rechtfertigte uns dadurch, dass durch ihn ... die Liebe erweckt wird, durch die die Menschen gerecht gemacht werden"; ausserdem "wird durch ihn die Sünde ausgelöscht".[2] Es war im Sinne Calvins die allgemeine katholische Lehre. Genauer sagte er von seinen tridentinischen Gegnern, sie verneinten, dass die Rechtfertigung allein Vergebung der Sünden sei. Sie wollten, dass die Erneuerung und Heiligung zugleich darin enthalten seien.[3] Ihre Meinung war, "wir seien wahrhaft gerecht, nicht nur durch Zurechnung".[4] Nach Calvin machte man damit aus der Rechtfertigungsgnade einen "Habitus".[5] Genauer gesagt, man nahm damit seiner Meinung nach eine "doppelte Ursache der Rechtfertigung" an. Er sah ja die Menschen "teils durch die Vergebung der Sünden, teils durch die geistliche Wiedergeburt" für "gerecht" gehalten. Die tridentinische Lehre besagte, ebenfalls nach seiner Interpretation, dass "unsere Gerechtigkeit teils in der Zurechnung, teils in einer Qualität" bestand.[6] Er fand also die

---

1) CR 35,433=D 799:...iustificatio ipsa...non est sola peccatorum remissio,sed et sanctificatio,ac renovatio interioris hominis..-Vgl.Anm.1,224.-Wenn die Wiedergeburt zur Rechtfertigung gehört,bestimmt die Rechtfertigung den Menschen ja "in sich selbst". In C,s Kommentar des Tridentinums kommt dies zum Ausdruck:C wendet sich bei seiner Kritik des katholischen Rechtfertigungsbegriffs gegen die Auffassung, es gebe eine doppelte Ursache der Rechtfertigung.Es können hier deshalb beide Fragen zusammen behandelt werden.Vgl.CR 35,448 u.449f.

2) III,11,15;vgl.Anm.3,212;

3) CR 35,447;vgl.Anm.1

4) CR 35,449

5) CR 35,449:contendo,ullam iustitiae partem in qualite sitam esse,vel habitus,qui in nobis resideat, sed gratuita acceptione nos esse iustos.-

6) CR 35,448:Sed tota nostra disceptatione est de causa iustificationis.Hanc Tridentini patres duplicem esse fingunt:ac si partim remissione peccatorum,partim spirituali regeneratione iusti essemus.Vel ut aliis verbis exprimam quod sentiunt:ac si partim imputatione,partim qualitate,iustitia nostra constaret.-Vgl.III,14,11

Meinung vor, dass ein "Teil der Gerechtigkeit in einer Qualität liege oder in einem Habitus, der in uns wohne"![1] Man darf sagen, dass er damit die "doppelte Gerechtigkeit" eindeutig als materialidentisch, nicht aber als formalidentisch betrachtete. Er verstand das tridentinische Dekret nicht dahin, dass beides, Sündenvergebung und Heiligung, den negativen und positiven Aspekt derselben Sache meinte. In diesem Falle bewirkte die habituelle rechtfertigende Gnade sowohl tatsächliche Sündenvergebung, als auch tatsächliche Heiligung. Eine solche Auslegung liegt aber schon durch den Wortlaut des Dekretes nahe, ja sie drängt sich auf. Die Frage ist, ob Calvin bona fide interpretierte, das heisst so, wie er die katholische Lehre verstand.

Es ist nicht unmöglich, dass er bei seiner Auslegung die Rechtfertigungslehre der späteren Scholastiker und des einen oder anderen Reformtheologen im Auge hatte.[2] Möglich ist auch, dass er von seinem eigenen Horizont her sah. Sündenvergebung geschah ja nach ihm allein durch die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi.[3] Die Wiedergeburt aber betraf nach ihm den Menschen "in sich selbst". Zurechnung und Wiedergeburt als Teile der Gerechtigkeit des Menschen bedeuteten aber in seinem Sinne Nicht - in - sich - selbst - gerecht - sein und In - sich - selbst - gerecht - sein, was einen Widerspruch besagt. Einen solchen aufzuweisen, erscheint allerdings nicht ganz eindeutig als seine Absicht. Ging er also von seiner

---

1) Vgl.Anm. 5,209
2) Vgl.Schmaus 136f.,vgl.auch S.121 und 131f.; Vgl.Seeberg IV,2, 742ff;vgl.auch die bei Ludwig Ott,Grundriss der Dogmatik 1954[2],angegebene Literatur(291).
3) III,11,13:Quum itaque nos Christi intercessione iustificat Deus,non propriae innocentiae approbatione,sed iustitiae imputatione nos absolevit,ut pro iustis in Christo censeamur,qui in nobis sumus.- III,11,23:Quod perinde valet ac si diceretur, hominem non in se ipso iustum esse,sed quia Christi iustitia imputatione cum illo communicatur.

eigenen Auffassung aus? Setzte er die Begriffe, die das tridentinische Dekret verwandte, mit den eigenen Begriffen gleich? Ein solches Vorgehen erleichterten die gleichen Nomina. Es könnte im übrigen bewusst oder unbewusst gewesen sein. Die Frage ist also, ob er sachlich oder polemisch kritisierte. Von unmittelbarer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang die katholische Lehre von der Wirkung der Rechtfertigung hinsichtlich der Erbsünde, die Lehre von der ersten Sündenvergebung also. Calvin ging auf sie ebenfalls in seinem Kommentar zum Tridentinum ein, allerdings nicht beim Rechtfertigungsdekret. Nach dieser Lehre tilgt die Gnade den "Schuldcharakter der Erbsünde" aus und hebt "den wahren und eigentlichen Grund der Sünde" auf: die "Konkupiszenz" oder ein "Zunder" bleibt aber zurück und muss bekämpft werden; in den Gerechtfertigten ist jedoch nichts Verdammenswertes.[1] - Die Zurechnung im Sinne Calvins war durch diese Lehre also ausgeschlossen, eindeutig und unmissverständlich. Es erscheint möglich, dass er es übersah.[2] Bemerkenswert ist es gerade auch für die vorliegende Frage, dass seiner Gegner die Erbsünde nach ihm genau so wie jene Konkupiszenz verstanden, die gemäss der tridentinischen Lehre nach der Rechtfertigung zurückblieb. Deshalb versuchte er, in der tridentinischen Lehre einen Widerspruch aufzuweisen.[3] Deren Unhaltbarkeit könnte er

---

1) Vgl.oben S.184; vgl.CR 35,420=D 792 CR 35,425

2) Bei C.s Interpretation der tridentinischen Lehren von der Wirkung der Rechtfertigungsgnade und der Ursachen der Rechtfertigung ist nämlich folgendes zu beachten: Calvin pflegte in seinem Kommentar zum Tridentinum und in seinen anderen Kommentaren jeweils auf einzelne Abschnitte des gegnerischen Textes einzugehen. Er legte dabei keinen grossen Wert darauf,den inneren Zusammenhang der gegnerischen Lehre darzulegen,und die einzelnen Abschnitte dadurch zu interpretieren,dass er den einen mit dem anderen erklärte.Was er vielmehr im Auge hatte, war eine Kritik des jeweils vorliegenden Abschnittes, die auf dem Vergleich der jeweils vorgetragenen einzelnen Lehre mit seiner eigenen Meinung beruhte.

3) Vgl.oben S.184,Anm.4.

bei seinem Kommentar des Rechtfertigungsdekretes gleichsam vorausgesetzt haben.

Nach allem gibt es für das gestellte Problem keine eindeutige Lösung. Wie immer man es aber lösen mag, soviel ist jedenfalls festzuhalten, dass Calvin hervorhob, dass seine Gegner die Wiedergeburt in den Begriff der Rechtfertigung hereinnahmen. Rechtfertigung besagte demnach zumindest nicht mehr ausschliesslich Sündenvergebung im Sinne der Zurechnung. Das, was er als zwei Geben ansah, Sündenvergebung und Wiedergeburt, fassten seine Gegner unter dem Begriff der Rechtfertigung. Es war "vermischt".[1] Damit hing es zusammen, dass die Rechtfertigung "wahrhaft" und nicht nur zugerechnet war. Dies herauszustellen, erscheint als wichtiges Anliegen Calvins. Gerade auch dann, wenn er nur kurz auf die überkommene Lehre einging, hob er auf die Gerechtmachung ab. Er hatte aber auch schon die Konsequenzen im Auge, die seine Gegner aus ihrer Lehre zogen und auf die sie grosses Gewicht legten. Es handelte sich um die Lehre von der Werkgerechtigkeit.

(b) Von Lombardus sagte Calvin, er erblicke Gottes Gnade in der Rechtfertigung vornehmlich darin, dass wir durch die Gnade Gottes zu guten Werken angeleitet werden.[2] Er erwähnte auch "die gewöhnlichen Papisten und Scholastiker", die die "Gnade Christi nicht in der Zurechnung der unverdienten Gerechtigkeit" sahen, sondern darunter den "Heiligen Geist"

---

1) CR 35,448:...certe inter haec duo statuitur discrimen,quod Tridentini patres confundunt.

2) III,11,15:Lombardus enim iustificationem per Christum nobis datam duobus modis interpretatur. Primum,inquit,mors Christi nos iustificat,dum per eam excitatur caritas in cordibus nostris,qua iusti efficimur;deinde quod per eandem exstinctum est peccatum,quo nos captivos distinebat, diabolus,ut iam non habebat unde nos damnet.Vides ut Dei gratiam praecipue in iustificatione consideret,quatenus ad bona opera per spiritus sancti gratiam dirigimur.

verstanden, "der beim Trachten nach Heiligkeit uns seinen Beistand leiht"![1] "Schon seit langer Zeit" trugen die scholastischen Theologen auch ganz ausdrücklich die Lehre von der Werkgerechtigkeit vor: Christus hat die "erste Gnade" durch sein Verdienst erworben, d.h. die "Möglichkeit, überhaupt Verdienst zu erlangen"; Sache des Menschen ist es, "die dargebotene Gelegenheit nicht zu verfehlen".[2] Diese Lehre entsprach der Meinung des "gewöhnlichen Menschen": "Dass Christus unsere Erlösung vollbrachte, das hat freilich keiner verdient, dass wir aber in den Besitz dieser Erlösung gelangen - dazu helfen uns unsere Werke!"[3] Die eingangs genannte "Liebe" des Lombarden, die "Möglichkeit" zum Verdienst und die "erste Gnade" meinten nichts anderes als den erwähnten Habitus. Da für Calvin die Rechtfertigung während des irdischen Lebens der Gläubigen dem Wesen nach gleich blieb, versteht es sich, dass er bei der Frage nach der Gerechtigkeit immer seinen Begriff der Rechtfertigung zugrunde legte, der dem Umfang nach dem gegneri-

---

1) III,11,15:Quod ad vulgares papistes pertinet vel scholasticos,dupliciter hic falluntur:et quod fidem appellent conscientiae certitudinem,in exspectanda a Deo pro meritis mercede,et quod gratiam Dei non gratuitae iustitiae imputationem,sed spiritum ad studium sanctitatis adiuvantem interpretantur.-Vgl.III,14,11;III,11,23; CR 35,448

2) III,15,6:Aiunt meruisse nobis primam gratiam,hoc est occasionem merendi;esse iam nostrarum partium, occasioni oblatae non deesse.-

3) III,14,6:Sed rude hominum vulgus nihil id aliud esse putat nisi quod,ut redemptionem nostram perageret Christus,nemo promeritus fuerit;ut autem redemptionis possessionem adeamus,operibus nostris adiuvari.III,14,11:Iustitiam vero hominis regenerati sic describant,quod homo per Christi fidem Deo semel reconciliatus,bonis operibus iustus censeatur apud Deum,et eorum merito sit acceptus.III,15,7:Fatentur quidem verbo,iustificari fide formata hominem,sed id postea interpretantur,quoniam a fide habent bona opera ut ad iustitiam valeant.III,11,19:Iam perspicit lector quanta aequitate doctrinam nostram hodie sophistae cavillentur,quum dicimus hominem sola fide iustificari.Fide iustificari hominem quia toties in scriptura recurrit negare non audent.

schen Begriff der Rechtfertigung - im - weiteren - Sinne entsprach. Die Werkgerechtigkeit oder der Verdiensterwerb setzte nun notwendig die Willensfreiheit voraus.

(c) Das Verhältnis zwischen der wirkungslosen Fähigkeit des Willens zum Guten beim sündigen Menschen und der "wirkenden" und "mitwirkenden" Gnade der "vernünftigeren" Scholastiker ist schon deutlich.[1] Die Deutung dieser doppelten Gnade entsprach dem, was Calvin in seinen zusammenfassenden Äusserungen über den weiteren Rechtfertigungsbegriff seiner Gegner sagte. Offen ist aber noch die Frage nach der Vorbereitung des Menschen auf den Empfang der Rechtfertigungsgnade. Viele Menschen, meinte er, hätten von dieser Vorbereitung gesprochen, "und zwar lange Zeit hindurch".[2] Sie erkannten der Eigentätigkeit des Menschen eine grössere Bedeutung als Petrus Lombardus zu: "Sie bekennen zwar, von Gott zum Guten gereizt zu werden, behaupten aber, die Gnade Gottes sei so etwas wie Hilfe und Unterstützung, vielmehr könnten sich die Menschen durch Eigenbewegung für das Gute aufnahmefähig machen und hätten einen freien Willen, durch den sie sich lenkten. Ferner reize und führe uns jene von Gott empfangene Gnade nicht zu Gott, sondern unterstütze unsere Natur".[3] Diese helfende Gnade, die nach der tridentinischen Lehre die Aufgabe hatte, zu "reizen und zu helfen, damit wir selbst frei mitwirken", fiel nicht mit der Rechtfertigungsgnade zusammen, sondern bereitete auf sie vor, zusammen mit dem freien menschlichen Willen.[4]

---

1) Vgl.S.186ff
2) II,2,27; III,11,15:Crassius paulo Scholastici,qui praeparationes suas miscent,.-CR 35,444 u.454;
3) CR 67,639
4) CR 35,444:Sexto capite asserunt,gratia Deo nos praeparari ad percipiendam iustitiam:sed huic gratiae partes assignant excitandi et adiuvandi:ut ipsi libere cooperemur.-CR 35,439;CR 56,679; CR 34,352;vgl.auch Barnikol 162f.;im Blick auf das folgende und auf die Rechtfertigung ergibt sich deutlich der Unterschied zwischen Rechtfertigungs-u.helfender Gnade.Ein genaues Verständnis der Art der Vorbereitung ist aus C.s Bemerkungen

Wie stand es aber mit dessen Verdienstlichkeit? Eine solche würde der katholischen Lehre von der "unverdienten Gnade" Christi widersprechen. Das Tridentinum verwarf sie auch ausdrücklich: "Nichts, was der Rechtfertigung vorangeht, sei es Glauben, seien es Werke, verdient die Rechtfertigungsgnade".[1]

Calvin arbeitete den Unterschied zwischen "helfender" und "habitueller" Gnade nicht ausdrücklich heraus. Unklar bleibt letztlich, ob er die "wirkende" und "mitwirkende" Gnade auch auf die Vorbereitung auf das Heil bezog. Der Sache nach wäre dies möglich. Seine Beschreibung der "doppelten Gnade" und seine Beschreibung der Art der Vorbereitung sind auch in gewissem Sinne ähnlich. Andererseits aber findet sich keine Stelle, die es nahelegt, anzunehmen, dass er die "wirkende" Gnade auch auf die Vorbereitung auf das Heil bezog, genauer auf die Vorbereitung auf die Rechtfertigung im engeren Sinne.[2]

---

nicht zu gewinnen.Man müsste hierzu über die gewählte Quellengrundlage hinausgehen.Auch die Schrift gegen Pighius bietet keine genaueren Anhaltspunkte. Im übrigen sei bemerkt,dass er hier um die von C als repraesentativ vorgelegten römischen Auffassungen geht.

1) D 801; CR 35,454:Absurdum illud delirium:sed hoc etiamnum aliquanto crassius,quod eorum opinione, nihil omnium,quae iustificationem praecedunt,ipsam promeretur:sive fides,sive opera.-Barnikol (161f.)stellt die katholische Lehre so dar,als ob sie die vorbereitenden Werke als verdienstlich ansehe(er spricht im Sinne Calvins).Seine Belege beziehen sich nicht auf die Frage der Vorbereitung zum Empfang der Rechtfertigungsgnade oder auf die Bekehrung(CO LI 74; CO LV 336).

2) Die Erklärung des "zweiten Gliedes der Teilung" (vgl.186ff)legt nahe,dass die Vorbereitung auf das Heil nicht gemeint ist.Die "wirkende Gnade" ist eindeutig auf den begnadeten Menschen bezogen oder auf den Gerechtfertigten II,3,11(vgl.II,3,7 u.Anm.2,216):Ac sinistra non minus quam infeliciter tritam illam distinctionem usurpant,operantis gratiae et cooperantis.Hac quidem usus est Augustinus,sed commoda definitione leniens,Deum cooperando perficere quod operando incipit;ac eandem esse gratiam,sed sortiri nomen pro diverso modo effectus.Unde sequitur,eum non partiri inter Deum et nos ac si ex proprio utriusque motu esset mutua concurrentia,sed gratiae multiplicationem notare.

Er sprach von der "vorangehenden" Gnade, von der einen Gnade, die reize und helfe; die schon zuvor vorhandene Eigentätigkeit des Willens aber ist es, der geholfen werden muss. Dieser Akzent zumindest erschien bei seinen Referaten und Interpretationen der römischen Lehre. In diesem Sinne verstand er aber auch die tridentinische Lehre. Wie man sieht, handelt es sich um die oben genannte Auffassung der "neueren Sophisten".[1)]

Bezüglich der Frage nach der Mitwirkung der Gerechtfertigten bleibt zu erwähnen, dass eine Gruppe scholastischer Theologen nach Calvin eine radikale Neuschöpfung des Willens vertrat: "Nun gibt es wahrscheinlich Leute, die gern zugestehen, dass der Wille in seinem Wesen dem Guten entfremdet, allein durch des Herrn Kraft umgewandelt werde; aber doch so, dass er, wenn er einmal berührt ist, dann doch beim Wirken seinen Anteil hat".[2)] Sein Verständnis dieser Mitwirkung fasste die gegnerische Lehre so, als ob "der Mensch aus sich selber die Fähigkeit nehme, mit der Gnade zusammen zu wirken" oder "als ob da ein beiderseits aus eigenem Antrieb erfolgendes Zusammenwirken stattfände". Die Gnade wirkte danach "nicht allein in uns", sondern "mit uns zusammen". Das Verhältnis von Gnade und Wille sah er hier also ähnlich wie bei den "vernünftigeren Scholastikern" und bei der Vorbereitung zum Heil.[3)] Schliesslich erwähnte er auch, dass nach der katholischen Lehre der Mensch ja

---

1) Vgl. S.190ff.
2) II,3,7;es ist unklar,ob Calvin hier scholastische Theologen im Auge hatte.
3) a) II,3,11:...,addunt etiam,non iam solam gratiam in nobis operari,sed esse tantum nobis cooperatricem
b) II,3,11:At si hominem a se ipso sumere volunt unde gratiae Dei collabaret,pestilentissime hallucinantur
c) Vgl.Anm.2,215 (Schluss:Unde sequitur)
d) Vgl.auch II,3,10:Nam medium quem sophistae imaginatur motum,cui obsequi vel quem repellere liberum sit,aperte excludi videmus,ubi asseritur efficax ad perseverandam constantia.

nach Verdienst, das heisst je nach dem guten Gebrauch der ersten Gnadengabe die nachfolgende oder mitwirkende Gnade erhielt. Er sah diese Gnadengabe als Belohnung verstanden.[1] Dass es sich hier wieder um die helfende Gnade handelte, ist deutlich.

Der weitere katholische Rechtfertigungsbegriff bedarf nun einiger Ergänzungen. Wie im Sinne Calvins bei seinen Gegnern eine engere und weitere Rechtfertigung bestand, so ja auch eine erste Sündenvergebung und eine zweite Sündenvergebung, so aber auch ein Unterschied zwischen Wiedergeburt und Buße. Es handelt sich also im folgenden um das Verständnis der zweiten Sündenvergebung und der Buße oder um die Eigenschaften des gerechtfertigten Menschen.

(d) Aus Calvins Äusserungen ergibt sich folgendes Bild: Die unverdiente Gnade Christi befreit den Menschen von der Schuld, der ewigen Strafe und den zeitlichen Sündenstrafen.[2] Zu diesen gehört "jederlei

---

1) II,3,11:De perseverantia nihilo magis dubium futurum erat,quin habenda esset pro gratuito Dei dono,nisi invaluisset pessimus error,pro hominum merito hanc dispensari,prout se unusquisque non ingratum primae gratiae praebuerit.Sed enim, quoniam inde natus est quod putabant in manu nostra esse respuere vel accipere oblatam Dei gratiam,hac opinione explosa,ille quoque sponte sua corruit.Quanquam hic bifariam erratur. Nam praeterquam quod nostram erga primam gratiam gratitudinem legitimumque usum posteriorobus remunerari docent,...(es folgt Anm.3,a)S.216).- II,3,11:...Sed hic duo sunt cavenda,ne aut remunerari dicatur posterioribus gratiis legitimus usus primae gratiae ac si homo sua ipsius industria redderet gratiam Dei efficacem,aut sic remuneratio censeatur ut desinat haberi gratuita Dei gratia.Fateor ergo exspectandam esse fidelibus hanc Dei benedictionem,quo melius usi fuerint superioribus gratiis,ut eo maioribus posthac adangerantur;sed illum quoque usum a Domini esse dico,et hanc remunerationem a gratuita eius benevolentia provenire(Fortsetzung Anm.2,215).- Vgl.III,15,4; CR 35,471;

2) III,4,25:Quamvis enim largitate misericordiae culpam remiserit,poenam tamen retinere disciplina iustitiae:HANC ESSE POENAM QUAE satisfactionibus redimenda sit.-III,4,26:Nam ipsorum magister ...confessus est...quod in baptismo omnes peccatorum poenae temporales velaxantur,sed post

Züchtigung, die Gott dem Leibe oder auch der Seele zufügt, unter alleiniger Ausnahme des ewigen Todes".[1] Dem Gerechtfertigten ist es zwar möglich, die Gebote Gottes zu halten; er kann sich der Todsünden enthalten und Werke vollbringen, die nicht einmal mit lässlicher Sünde befleckt sind.[2] Eine Todsünde aber bringt den Verlust der Gerechtigkeit, die die zweite Sündenvergebung wieder rückgängig machen kann.[3] Diese tilgt die Schuld und die ewige Strafe, nicht aber alle zeitlichen Sündenstrafen[4]: "Auf den Erlass dieser Strafen zielen nun im eigentlichen Sinne die guten Werke".[5] Todsünden erfordern schwere Genugtuung, lässliche Sünden können mit leichteren Mitteln getilgt werden.[6] Es gilt also: "Wir empfangen zwar aus Gottes Freundlichkeit die Vergebung für unsere Übeltaten, aber doch so, dass dabei das Verdienst unserer Werke dazwischen tritt; mit diesen Werken wird die Strafe für die Sünden abgetragen, damit der Gerechtigkeit Gottes die schuldige Genugtuung geschehe".[7] Die guten Werke vermehren die Gerechtigkeit des Menschen. Die ewige Seligkeit stellt den Lohn dar für die guten Werke.[8]

Aus der Lehre von der Genugtuung ergab sich nach Calvin die Lehre vom Ablass. Diesen sah er "als Austeilung der Verdienste Christi und der Märtyrer bestimmt, die der Papst mit seinen Bullen vornehme".

---

baptimus,poenitentiae beneficio minorantur;ut ita simul cooperetur crux Christi et nostra poenitentia.-III,4,29:Fingunt sibi distinctionem poenae et culpae:culpam remitti fatentur Dei misericordia;sed culpa remissa poenam restare quam persolvi Dei iustitia postulat.-Vgl. CR 35,483

1) III,4,30 2) CR 35,459f.;CR 35,461 u.471
3) III,4,26; CR 35,472
4) III,4,29:Ad poenae igitur remissionem proprie spectare satisfactiones.
5) ebd.
6) III,4,28(peccata venialia und mortalia)
7) III,4,25
8) ebd.;CR 35,455; CR 35,457f.und 471;

Er legte die gegnerische Begründung hierfür vor: "Die Märtyrer haben durch ihren Tod Gott gegenüber ... mehr Verdienst erworben, als sie es für sich selber nötig hätten;...Ihr Blut wird mit dem Blut Christi vermengt und aus beiden der Schatz der Kirche gebildet, zur Vergebung der Sünden und zur Genugtuung für sie".[1] Vor allem erwähnte er auch die Lehre vom Fegfeuer, die die Lehren von der Genugtuung und vom Ablass voraussetzte: die Seelen der Verstorbenen müssen nach ihrem Tod für ihre Sünden Genugtuung leisten, d.h. für die Sünden Strafe erleiden, deren Schuld im gegenwärtigen Leben vergeben ist; es besteht die Möglichkeit, den Verstorbenen gute Werke zuzuwenden.[2]

Damit ist deutlicher, was Calvin unter der Werkgerechtigkeit verstand. Den Werken selbst wies er, im Sinne der gegnerischen Lehre, instrumentalen Charakter zu. Wie stand es nun aber bei seinen Gegnern mit dem Glauben, den er allein als Instrumentalursache bezeichnete?

(e) Calvin erwähnte drei Glaubensbegriffe seiner Gegner. Auf den "eingewickelten Glauben" bezog es sich, wenn er sagte, die Scholastiker würden etwas nur unter der Bedingung glauben, "sofern die Kirche es glaubt".[3] Diesen Glauben konnten auch unwissende Menschen besitzen. Den "ungestalteten Glauben" verstanden seine Gegner als "eine nackte und einfache, aus der

---

1) III,5,3:Agnoscant annon haec sint sua placita:martyres plus morte sua Deo praestitisse ac meritos esse quam sibi opus esset,tantamque illis meritorum largitatem superfuisse quae in alios redundaret.Ne igitur supervacuum sit tantum bonum,commisceri eorum sanguinem sanguini Christi,et ex utroque thesaurum ecclesiae confici,ad remissionem et satisfactionem peccatorum.-Vgl.III,5,1f.

2) III,5,6

3) III,2,1:fides implicita;III,2,3:Quae inconsiderata facilitas,quum certissimum sit in ruinam praecipitium,ab iis tamen excusatur,quia definite nihil credat,sed apposita conditione,si talis ecclesiae sit fides.Ita in errore veritatem,incaecitate lucem,in ignorantia rectam scientiam teneri fingunt.

Erkenntnis kommende Zustimmung".[1] In diesem Sinne bezeichneten sie "ohne weiteres Gott als Objekt des Glaubens" und fassten den Glauben als "gewisse Bejahung der evangelischen Geschichte" auf.[2] An der Zuversicht und Gewissheit des Herzens gingen sie, bemerkte Calvin interpretierend, mit ihrer Begriffsbestimmung vorbei.[3] Gemäss der überkommenen Lehre konnten nach ihm auch solche Menschen glauben, "die von keinerlei Furcht Gottes, keinerlei Regung der Frömmigkeit irgend etwas verspüren".[4] Den "gestalteten Glauben" schliesslich sah er sowohl durch die "Zustimmung", als auch durch eine "fromme Regung" bestimmt.[5]

Der "ungestaltete Glaube" lag nun nach ihm zugrunde, wenn seine Gegner von einem Glauben vor der Rechtfertigung sprachen; ebenso dem tridentinischen Lehrsatz, nach dem die Rechtfertigungsgnade dem Menschen Glaube, Hoffnung und Liebe eingoss. Der Glaube war also, wie er folgerte, als "leer an Liebe" aufgefasst.[6] Dieser Glaube stellte gemäss seinen Gegnern nicht die Ursache der Rechtfertigung dar.[7] Den Glauben aber, "der durch die Liebe wirkt", den "gestalteten Glauben", wie er interpretierte, fand er als Ursache der Rechtfertigung bezeichnet.[8]

---

1) III,2,33:(fides informis)In quo tota terra Scholastici aberrant,qui in fidei consideratione nudum ac simplicem ex notitia assensum arripiunt, praeterita cordis fiducia ac securitate.
2) III,2,1 u.9
3) III,2,33
4) III,2,8:Imaginatur enim eos credere quidquid cognitu necessarium est ad salutem,qui nullo timore Dei,nullo pietatis sensu tanguntur.
5) III,2,8:Quoniam res minime dubia est,uno verbo statuimus,eos inepte loqui quum fidem formari dicunt,accessione piae affectionis ad assensum facta;quum assensus quoque pia affectione constet...
6) CR 35,45 0 (vgl.CR 35,433=D 800):Sed quum balbutiunt,non uniri sola fide hominem Christo,nisi spes quoque et caritas accedant,fidem certe somniant caritate vacuum,quae a sophistis vulgo informis vocatur.
7) ebd.;III,11,20;vgl.Anm. 6 u.8,220
8) CR 35,451 u.453 u.454;III,11,20:Ac frustra etiam frivolam subtilitatem captant,iustificari nos sola fide quae per dilectionem operatur,ut nitatur caritate iustitia.-Vgl.auch III,11,13 u.19;

Nach Calvin legten seine Gegner das Schriftwort, der Mensch werde durch den Glauben gerechtfertigt, dahin aus, dass der Glaube den "Beginn des Heiles" und das "Fundament der Rechtfertigung" bedeutete. In diesem Sinne sahen sie den Glauben als alleinige Ursache der Rechtfertigung an. Zur "Erfüllung der Gerechtigkeit" hielten sie aber auch die Werke für notwendig. Sie bestreiten nicht, wie er von seiner Auffassung über die Instrumentalursache aus sagte, dass der Glaube die Ursache der Rechtfertigung sei, dass er es aber allein sei, verneinen sie.[1] Entsprechend dem engeren und weiteren Rechtfertigungsbegriff darf man also auf Grund der katholischen Lehre auch von einer engeren und weiteren Instrumentalursache sprechen. Im Tridentinum fand er übrigens die Taufe, "das Sakrament des Glaubens", als Instrumentalursache bezeichnet.[2] In seinem Kommentar fügte er "allein" hinzu, doch sprach er nicht von einem Widerspruch. Die Taufe schenkte demnach die Rechtfertigungsgnade. Entsprechend zur Taufe könnte man auch die sakramentale Buße als Instrumentalursache bezeichnen: und zwar als Instrumentalursache der Rechtfertigung im weiteren Sinne.

Aus der Ansicht, dass es möglich sei, die Rechtfertigungsgnade zu verlieren, ergibt sich, dass Calvins Gegner keine Heilsgewissheit in seinem Sinne kannten.[3] Sie lehrten nach ihm, nicht auf Christi Gnade allein zu trauen, um ein ruhiges Gewissen zu haben, sondern das Vertrauen, "teils auf sich selbst, teils auf andere Geschöpfe zu setzen".[4] Ihrer Meinung nach war

---

1) CR 35,453:...primum quid sit,fide iustificari hominem exponunt:nempe,quod fides salutis sit initium, et fundamentum iustificationis...arbitror,non minus iustitiae complementum quam initium fidei tribuendum esse...Alioque dicendum erat:ex fide in opera: si quidem perficerent quod fides inchoat.
2) CR 35,449
3) CR 35,455:Fatentur nunquam,nisi gratis,remitti peccata propter Christum:sed hoc in suspenso relinquunt,quibus et quando remittentur,dum omnes conserentes transquilla fiducia spoliant.-Vgl.III,17,11
4) CR 39,443

es "Vermessenheit", wie er berichtete, "wenn sich ein Mensch die ungezweifelte Erkenntnis des Willens Gottes anmaßen wollte" und wenn sich die Menschen "des Geistes Christi so hoch zu rühmen wagten" oder wenn der Mensch "ohne Verdienst etwas zu hoffen wagt".[1] Sie wollten "aus der Tatsache, dass wir aus dem fleischlichen Anschauen gegenwärtiger Verhältnisse die Gnade Gottes nicht erfassen können, den Schluss ziehen ..., es gebe überhaupt keine Gewissheit der Gnade".[2] Nur im Sinne einer "moralischen Vermutung", auf Grund "sittlicher Taten", konnten die Menschen der göttlichen Gnade gewiss werden. Allenfalls "nach dem gegenwärtigen Stande unserer Gerechtigkeit" war es möglich, "ein Urteil über Gottes Gnade zu gewinnen".[3] Über die "Beharrung bis ans Ende" konnten die Menschen nur durch eine "besondere Offenbarung" etwas wissen.[4] Die Hoffnung auf die ewige Seligkeit fand Calvin als notwendig angesehen.

Seine Ausführungen über die katholische Gnadenlehre lassen einen inneren Zusammenhang deutlich werden. Sie ist grundgelegt durch den Begriff der Rechtfertigung und entfaltet sich in die Lehren von der Werkgerechtigkeit und der Willensfreiheit wie in weitere Lehrsätze, die das Sein des begnadeten Menschen betreffen. Im grossen und ganzen zeigt sich diese Lehre als einheitlich. Eine Ausnahme bildet lediglich die Frage nach der Vorbereitung auf das Heil. Bei seiner Erörterung der Willensfreiheit wie auch der Werkgerechtigkeit wies Calvin allerdings auf die immer stärker betonte menschliche Mitwirkung beim Heilswerk hin: die "römische Schultheologie" hatte sich "in jähem Zusammenbruch" zu einem "Pelagianis-

---

1) Vgl.III,2,39 u.41 u. 43
2) III,2,38; CR 35,457;
3) III,2,40; CR 35,464;
4) III,2,40, CR 35,465;

mus" entwickelt.[1] Durchweg betonte er bei seinen Darlegungen die Mitwirkung des Menschen als Merkmal der katholischen Lehre. Das Verhältnis zwischen Christus und dem Menschen, zwischen Gnade und Willen, zwischen Gnade und Werken, ist seiner Meinung nach falsch bestimmt: die menschliche Seite besitzt zu grosse Bedeutung. Dies zeigt schon die Art und Weise, wie er die gegnerische Lehre referierte, erst recht aber seine diesbezügliche Kritik.

2) Calvins rationale Kritik

(a) Dem katholischen Begriff der Rechtfertigung wies Calvin eine grosse Bedeutung zu. Von der Frage, ob die Wiedergeburt zu der Rechtfertigung zu zählen sei, hing nach ihm das rechte Verständnis des Heiles ab.[2] Im systematischen Sinne sah er hier die Wurzel des Gegensatzes in der Gnadenlehre: "Aber unser ganzer Streit geht um die Ursache der Rechtfertigung".[3] Es ergibt sich schon aus seiner Sicht der katholischen Lehre.

Seine Stellung gegenüber der gegnerischen Formalursache ist aber noch nicht deutlich genug. Er verwies nicht nur auf den Unterschied der beiden Gaben und auf "die gnädige Annahme Gottes" oder auf das Verständnis der Rechtfertigung als Zurechnung.[4] Er griff auch die katholische Terminologie auf und versuchte, auf diese Weise den Gegensatz herauszuarbeiten: "Wenn einer lehrt, dass wir formaliter, das heisst nicht durch eine Qualität, sondern durch Zurechnung gerecht sind, so dass er zu erkennen gibt, dass unsere Gerechtigkeit in der Kategorie der Rela-

---

1) III,11,15;entsprechend sprach Calvin von den "Pelagianern unserer Zeit"(etwa II,3,13; CR 34, 364/5 u.372)
2) CR 35,448:Nullum de verbo litigare,nisi inde totus causae status penderet.-Vgl.III,14,11
3) CR 35,448 u.450
4) CR 35,448:Ego autem unicam et simplicem esse assero,quae tota continetur gratuita Dei acceptione. Eam praeterea extra nos constituo:quia in solo Christo iusti sumus.-CR 35,449; III,11,23;

tion gelegen ist, wird daran nichts Tadelnswertes sein".[1] Er wollte auch die philosophische Unmöglichkeit der tridentinischen Lehre aufweisen. Diese berücksichtigte nach ihm nicht den Unterschied zwischen Ursache und Accidenz: Eine Qualität war keine Ursache, wie seine Gegner es wollten, sondern ein Accidenz.[2] Calvin arbeitete also folgende Gegensätze heraus: Gerechtmachung oder Zurechnung, In-sich-selbst-gerecht-sein oder nicht, Rechtfertigungsursache in oder ausser uns, Rechtfertigung mittels eines Habitus, einer Qualität, eines Accidenz, oder mittels einer Relation.

Der Grund, der ihn zu seinem Rechtfertigungsbegriff führte und damit der tiefere Grund des Gegensatzes ergibt sich gang deutlich vor allem aus seiner Kritik der katholischen Lehre, welche die Wirkung der Rechtfertigungsgnade betraf. Calvin nahm Bezug auf die gegnerische Formulierung: "Wir behaupten, dass der Schuldcharakter der Sünde wahrhaft in der Taufe aufgehoben wird, und zwar so, dass das, was an Überresten der Sünde bleibt, nicht zugerechnet wird". Während im tridentinischen Dekret "wahrhaft" ausdrücklich "nicht nur durch Zurechnung" besagte und damit das tatsächliche Gerechtwerden bedeutete, bezog es sich bei Calvin auf seine zugerechnete Sündenvergebung. Aufheben des Schuldcharakters und Zurechnung der Gerechtigkeit Christi besagte also dasselbe. "Wahrhafte Sünde" blieb nach Calvin ja auch in den Wiedergeborenen: "Durch die Taufe wird sie nicht an einem Tag ausgelöscht; aber da der Schuld-

---

1) CR 35,477:si quis formaliter,hoc est,non qualitate, sed imputatione iustos esse doceat,ut significat in praedicamento relationis sitam esse nostram iustitiam,nihil in eo erit reprehensione dignum.

2) CR 35,450(übernommen aus der frz.Ausgabe):Les philosophes savent bien que ce sont choses diverses,de disputer de la cause ou de quelque accident inséparable.-Dass Calvin die philosophische Problematik überhaupt nicht näher darlegte,sei nur erwähnt.Eine philosophische Antikritik seines Arguments gehört nicht hierher.

charakter zerstört wird, ist es durch Zurechnung keine Sünde"![1] Deshalb stellte er seinen Gegnern die Frage, ob denn daraus, dass Gott in den Wiedergeborenen nichts hasse, folge, dass nicht des Hasses würdiges da sei? Gott hasse vielmehr deshalb nichts, weil er das verzeihe, was von Rechts wegen gehasst werden könnte.[2] Er verwarf jede Unterscheidung der Sünden vor und nach der Rechtfertigung, wenigstens was das Wesen der Sünden angeht. Deshalb konnte er seine Auffassung von der "wahrhaften" Sündhaftigkeit auch des Gerechtfertigten und des Wiedergeborenen ganz scharf formulieren: "Wenn die Verderbnis im Willen nicht Sünde ist, ist der Mensch auch kein Lebewesen. Entbehrt aber das Laster vor Gott der Schuld, so scheint die Sonne nicht".[3] Entsprechend heisst es, die Liebe sei nicht Ursache der Rechtfertigung, weil sie auch in den Heiligen schwach sei.[4]

Calvin wollte also deshalb nichts von einer Gerechtmachung wissen oder von einer Hereinnahme der Wiedergeburt in den Begriff der Rechtfertigung, weil er auch den Wiedergeborenen noch als sündig erkannte: der Grund dafür, dass keine Schuld besteht, liegt nicht an der Erneuerung; die Sündenvergebung als Zurechnung kann deshalb umfassend sein, weil ihre Ursache nicht im Menschen liegt, sondern in der gnädigen Annahme Gottes und im Verdienst Christi. Von hier aus zeigt sich, dass Calvins Versuch, einen Widerspruch in dem katholischen Sündenbegriff auf-

---

1) Vgl.S.211; CR 35,425:Nos totum peccati reatum vere tolli in baptismo,asserimus:ita ut quae manent peccati reliquiae non imputentur.Quo res clarius pateat,in memoriam revocent lectores,duplicem esse baptismi gratiam nam et peccatorum remissio illic,et regeneratio nobis offertur.Remissionem plenam fieri docemus:regenerationem inchoari duntaxat,suoque tota vita facere progressus.Proinde manet vere peccatum in nobis,neque per baptismum statim uno die extinguitur:sed quia deletur reatus,imputatione nullum est.
2) CR 35,425
3) CR 35,426
4) III,11,15; vgl.III,11,20;

zuweisen, grosses Gewicht zukam. Der tridentinische Unterschied zwischen der Erbsünde und der nach der Rechtfertigung bleibenden Konkupiszenz, auf dem die Lehre von der Gerechtmachung ruhte, war für ihn schon wegen dieses Widerspruchs unhaltbar. Wie stand es nun aber mit seiner Kritik am katholischen Verständnis der Rechtfertigung als Wiedergeburt?

(b) Unter diesem Aspekt griff er die Lehre vom Habitus nicht an. Sachlich behandelte er diese Frage vor allem im Zusammenhang der Willensfreiheit. Von einer Vorbereitung des Menschen auf das Heil konnte nach ihm, wie deutlich ist, überhaupt nicht die Rede sein. Er hielt es auch für widersprüchlich, von Werken zu reden und ihnen Verdienstlichkeit abzusprechen.[1] Der Grund hierfür ergab sich daraus, dass er an die Lehre von dem alten, dem nicht völlig verdorbenen Willen dachte und sie im Sinne der "neueren Sohpisten" verstand. Ausserdem verwarf er ja eine der Rechtfertigungsgnade vorangehende mitwirkende Gnade. In seinem Sinne war alles Gute, das man dem Menschen als solchem zuschrieb, auch als Verdienst zu werten. Dies kommt ganz deutlich zum Ausdruck bei seiner Kritik der Lehre von der menschlichen Mitwirkung beim endgültigen Heilserwerb.

Der Lehre, der Mensch wirke mit der "nachfolgenden", der "mitwirkenden" Gnade zusammen, antwortete er: "Versteht man darunter, dass wir, wenn wir einmal durch die Kraft des Herrn zum Dienst der Gerechtigkeit gebracht sind, nun von selbst weiterge-

---

1) CR 35,455:Quae nobis hic opera comminicuntur iustificatione priora? Cuius hoc erit ordinis,ut radicem fructus tempore praecedeat?...Atqui,si qua opera fidem anteverterent,ipsa quoque venirent in calculam.Sed ideo nullum meritum,quia nulla sunt opera.Nam si opera sua quaeeant homines,mala duntaxat invenirent.Posteris vix persuadebitur,tantum fuisse stuporis in papatu,ut iustificationi nullum opus praeponerent,etiamsi negarent esse tanti boni meritorium.-CR 35,475: C verwarf natürlich auch die katholische Lehre,die verneinte,dass alle Werke,welche vor der Rechtfertigung geschehen, wahrhaft Sünde seien oder den Hass Gottes verdienten.-III,11,14

hen und geneigt sind, dem Antrieb der Gnade zu folgen, so habe ich nichts dagegen. Denn wo die Gnade Gottes regiert, da ist ganz sicher auch eine solche Bereitschaft zum Guten". Er fuhr nun sofort weiter: "Aber woher kommt das anders als daher, dass der Geist Gottes, der sich überall gleich bleibt, die am Anfang von ihm erzeugte Regung zum Gehorsam nun auch zu fester Beharrlichkeit stärkt und kräftigt?"[1)]

Zwei Gedanken brachte er damit zum Ausdruck und setzte sie in Beziehung. Der erste besagt, dass der Mensch wirkt, was auch bei der Beschreibung der Neuschöpfung des Willens oder besser der Umgestaltung des bösen in einen guten Willen deutlich wird. Der menschliche Wille bleibt erhalten, er wird aber umgestaltet durch das göttliche Wirken. Er ist auf das Gute ausgerichtet und kann Gutes wirken. Dieser erste Gedanke fasst aber auch schon die Verwirklichung dieser Möglichkeit ins Auge.[2)] Der zweite Gedanke liefert den Grund dieser Verwirklichung und zeigt ausdrücklich die Art der Verwirklichung. Sie ist kraft des "wirksamen Antriebes des Geistes" notwendig gut.[3)]

---

1) II,3,11:Ad id autem quod dicere solent,postquam primae gratiae locum dedimus,iam conatus nostros subsequenti gratiae cooperari,respondeo:si intelligunt nos,ex quo semel Domini virtute in iustitiae obsequium edomiti sumus,ultro pergere,et propensos esse ad sequendam gratiae actionem,nihil reclamo.Est enim certissimum,ubi gratia Dei regnat, talem esse obsequendi promptitudinem.Unde id tamen nisi quod spiritus Dei ubique sibi consentiens,quam principio generavit obedientiae affectionem,ad perseverandi constantiam fovet et confirmet?At si hominem a se ipso sumere volunt unde gratiae Dei collaboret,pestilintissime hallucinantur.-Vgl.oben Anm.2,215 und Anm.3,216.

2) Der Unterschied von Potenz und Akt,von Wille und Willenstat,wird aus dieser Stelle nicht unmittelbar deutlich.Er ist genau so zu sehen wie beim bösen Willen und beim bösen Wollen.

3) CR 35,445:efficax spiritus sancti operatio.-
CR 35,472:absoluta spiritus sancti virtus
CR 34,353:Effecaciter formari voluntatem nostram constituo,ut Spiritus Sancti motum sequitur necesario,non autem incitari duntaxat,ut valeat,si velit.CR 34,359:der Mensch kann der Gnade nicht widerstehen.

Was er meinte, konnte Calvin nicht schärfer ausdrücken, als wenn er die ursprüngliche Freiheit, die nach ihm darin bestanden hatte, dass der Mensch "fähig" gewesen war, "nicht zu sündigen", der Freiheit des Wiedergeborenen gegenüberstellte, der "nicht die Fähigkeit zu sündigen" hatte.[1] Hier bei der Frage, ob Beharrung oder nicht, lag in seinem Sinne der eigentliche Gegensatz, sofern man die Wiedergeburt betrachtet.

Um seine beiden Gedanken zu verbinden, brachte er eine ähnliche Erklärung vor wie beim notwendig bösen Willen: die Gnade Gottes führt den Menschen nicht aus Zwang, nicht von aussen, nicht wider Willen, sondern mit dessen Willen;[2] der Mensch ist zwar ethisch-religiös determiniert, besitzt aber die spontan-psychologische Freiheit des Willens.[3] Ein starkes Betonen beider Aspekte des Gnadenwirkens, des Wirkens des guten Willens, der dann "von selbst" wirkt, und des Mitwirkens bei der Verwirklichung des Guten, kam im Sinne Calvins in die Nähe der katholischen Auffassung von der Mitwirkung des Menschen neben und zusammen mit der Gnade. Er selbst sah vor allem nur eine Gnade wirksam, es war für ihn der eine Geist Gottes, der wirkte.[4] Aus sachlichen und psychologischen Gründen versteht es sich also, wenn er nachdrücklich auf Gott als den Urheber alles Guten

---

1) C verweist auf Augustinus:referam:gratiam persistendi in bono Adae fuisse datam si vellet;nobis dari ut velimus,ac voluntate concupiscentiam superemus.Habuisse ergo illum posse,si velet;sed non velle,ut posset;nobis et velle dari et posse.Primam fuisse libertatem,posse non peccare...ut ideo possint quia sic volunt,ideo velint,quia Deus operatur ut sic velint(II,3,14).
2) Vgl.II,3,14; CR 35,446;
3) Vgl.Barnikol 148
4) Vgl.215f.;zum Verständnis vgl.unten das Verhältnis von Sünde und Gnade.

hinwies: "Wir wirken, aber Gott wirkt auch das Wirken".[1] Oder genauer: "Gottes Gnade selber wirkt im Herzen Entscheidung und Willen. Was also an guten Werken daraus hervorgeht, ist seine eigene Frucht und Wirkung".[2] Da Gott das Wollen wirke, stehe alles, was daran gut sei, ausser uns.[3] Gott als der Urheber war für ihn auch der Eigentümer des Guten. Der Mensch hatte nach ihm die Nutzniessung des Ackers, aber nicht das Eigentumsrecht. Was der Acker an Früchten trug, durfte er sich nicht selbst zuschreiben.[4]

Dieser Gedanke wird vielleicht deutlicher, wenn man Calvins Abwehr von Einwänden betrachtet. Seine Gegner hielten ihm die Schrift entgegen, welche von "unseren Werken" spreche und davon, dass "wir" Gott verherrlichten. Sie wollten damit die Willensfreiheit beweisen. Nach Calvin bedeutete aber der Terminus "unsere Werke": es wird etwas, "das uns aus sich keineswegs zusteht, durch Gottes Güte und freie Gabe unser". Die zweite Art der Schriftstellen sah er als "etwas beweiskräftiger"an, was an sich sachlich nicht ganz verständlich erscheint. Man kann es wohl nur damit erklären, dass er angesichts der Werkgerechtigkeit abgeneigt war, bei guten Werken den menschlichen Anteil an ihrem Entstehen hervorzuheben, sich also nicht begnügte, ihren rechtfertigenden Charakter zu verurteilen. Der Sache nach aber war seine Antwort gleich jener auf die erste Art der

---

1) CR 35,446:Nos ergo volumus,sed Deus in nobis operatur et velle.Nos operamur,sed Deus efficit et operari...Bonum,quod non tenemus nisi propria voluntate,non tamen tenebimus,nisi operetur in nobis et velle.
2) II,3,13:...in primis obtinere volumus,non offeri tantum a Domino gratiam,quae libera cuiusque electione aut recipiatur,aut respuatur;sed ipsam esse,quae in corde et electionem et voluntatem formet:ut quidquid deinde sequitur boni operis,fructus sit ipsius ac effectus,nec aliam habeat sibi obsequentem voluntatem nisi quam fecit.
3) II,3,9
4) III,15,3

Schriftstellen: "Du wirkst und wirst gewirkt, und du wirkst dann gut, wenn du von Gott gewirkt wirst".[1] Und er erläuterte: "So besteht also kein Hindernis, zu sagen, dass wir wirklich tun, was der Heilige Geist in uns wirkt, obwohl unser Wille von sich aus nichts dazu tut, was etwa von der Gnade des Heiligen Geistes zu trennen wäre".[2]

Nach dem Gesagten versteht sich, dass Calvin die "nachfolgenden Gnadengaben" nicht als verdienten Lohn für den rechten Gebrauch der ersten Gnade auffasste. Nach ihm bekamen zwar die Gläubigen "je besser sie die vorigen Gnadengaben angewandt haben, auch nachher desto grössere Gaben". Aber die Anwendung selbst kam von Gott und die Belohnung ging "aus seinem gnädigen Wohlwollen hervor".[3]

Wenn man diese Gedanken Calvins mit seiner Kritik an der katholischen Lehre von der ersten Sündenvergebung vergleicht, stellt sich die Frage, wie er das Verhältnis von Sünde und Gnade beim erlösten Menschen sah. Er erging sich hierüber in Umschreibungen und Beschreibungen, liess aber im allgemeinen beides in seinem ganzen Gewicht nebeneinander bestehen: der Mensch ist sündig und hat zugleich den guten Willen. Einmal sagte er von den Wiedergeborenen, der wichtigste Teil ihrer Seele neige zum Guten hin. Dem wiedergeborenen Menschen stand nach ihm deshalb die Ent-

---

1) II,5,14(vgl.Anm1,231);wenn C bei der Gottesverehrung nicht so streng war,so versteht sich dies wohl auch daher,dass er in diesem Falle in besonderer Weise nur die Pflicht und Schuldigkeit des Menschen sah,der unmittelbar vor der Grösse Gottes garnicht an ein Verdienst denken kann.

2) II,5,15

3) II,3,11(Vgl.oben 217);vgl.III,16,2:ein katholischer Einwand:ohne vorausgesetzte Willensfreiheit haben Belohnungen und Strafen keinen Sinn;Calvin: Gott krönt seine eigenen Gaben,der Begriff "Belohnung"setzt nicht notwendig einen Verdienst voraus; er berücksichtigt auch die menschl.Seite beim Heilsgeschehen:Sed tamen ut inexhausta et multiplex est Dei beneficentia ac liberalitas,quas gratias in nos confert,quia nostras facit,perinde ac nostras virtutes remuneratur(II,5,2)

schuldigung zu, "nicht ich tue das Böse, sondern die Sünde, die in mir wohnt"![1] Genaueres sagte er nicht. Je nachdem er sich im Gegensatz zu der überkommenen Lehre sah, betonte er, wie man sieht, seine eigene Auffassung. Sein dynamisches Denken fasste Sünde und Gnade zusammen als eine Wirklichkeit und artikulierte beides nicht im eigentlichen rationalen Sinne.

Wie nun in seinem Sinne der Mensch kraft des guten Willens Gutes wollen konnte und musste, so stand es ähnlich mit der Sündhaftigkeit des menschlichen Seins und Wirkens. Auf beide Seiten des Wirkens ging er bei seiner Kritik der Werkgerechtigkeit ein.

---

1) II,2,27:...illa species excusationis:non facio malum ipse,sed quod habitat in me peccatum;quae solis regeneratis competit,qui praecipua animae parte ad bonum tendunt.-Vgl.Anm.4,228;vgl.etwa folgende Stellen:III,3,9:Porro quoniam carnis nostrae pondere bona etiamnum voluntas obruitur,ne emergat,...
II,14,9:...cuius virtute(sc.spiriti)concupiscentiae carnis nostrae magis ac magis in dies mortificantur,nos vero sanctificamur,hoc est consecramur Domino in veram vitae puritatem,cordibus nostris in legis obsequium formatis.
III,3,11:Praestat hoc quidem Deus,suos regerando ut peccati regnum in ipsis aboleatur.Virtutem enim spiritus subministrat,qua superiores in certamine victoresque fiant.Sed regnare tantum,non etiam habitare desinit.
II,5,14:Ubi regnum in illis suum erigit,voluntatem.ne vagis libidinibus sursum deorsum ratetur pro naturae inclinatione,per spiritum suum cohibet;
ebd.:Calvin zitiert Augustinus:"Qua ratione Augustinus,dices mihi,inquit,ergo agimur,non agimus:imo agis,et ageris;et tunc bene agis,si a bono agaris. ...admonet actionem hominis non tolli spiritus sancti motu,quia a natura est voluntas,quae regitur ut ad bonum aspiret...sic Dei actionem cum nostra conciliat ut velle sit a natura,bene autem velle a gratia.-Angesichts dieser Stelle wird die Dringlichkeit der vorliegenden Frage besonders deutlich.

(c) Werkgerechtigkeit und Gerechtigkeit als Zurechnung des Verdienstes Christi waren für Calvin unvereinbar. Es stand nach ihm fest, dass dort, "wo die eine besteht, notwendig die andere umgestossen wird", oder dass der, "welcher Christi Gerechtigkeit erlangen will, seine eigene Gerechtigkeit fahren lassen muss".[1] Er begründete seine Meinung einmal mit der Sündhaftigkeit des Menschen, zum anderen mit seiner Auffassung von der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi, was ja beides aufeinander verwies.

Nach ihm konnte der Mensch durch seine Werke nur dann gerechtfertigt werden, "wenn sich in seinem Leben eine solche Reinheit und Heiligkeit findet, die vor Gottes Thron das Zeugnis verdient, gerecht zu sein".[2] Die Werkgerechtigkeit oder die "Gerechtigkeit aus dem Gesetz" besagte, "dass der das Heil erlangt, der erfüllt, was das Gesetz gebietet".[3] Calvin hielt eine absolute Heiligkeit oder eine absolute Erfüllung der Gebote für notwendig.[4] Mit seinen Gegnern war er sich darin einig, dass Christus allein die Erlösung verdienen konnte. Er verwarf aber die weitere Auslegung seiner Gegner. Gott rechnete nämlich nach ihm den Menschen "die Vergebung der Sünden ... nicht bloss einmal zur Gerechtigkeit an ..., so dass wir also einmal Vergebung für unser vergangenes Leben empfingen, dann aber im Gesetz unsere Gerechtigkeit suchen sollten". Diese Meinung hielt er für völ-

---

1) CR 35,447; III,11,13:Sed quoniam bona pars hominum iustitiam ex fide et operibus compositam imaginatur,praemonstremus id quoque,sic inter se differre fidel operumque iustitiam,ut altera stante necessario altera evertatur...Vides...iudicari propriam iustitiam oportere pro derelicto haberi ab eo qui velit Christi iustitiam obtinere.

2) III,11,2:Iustificari ergo operibus ea ratione dicetur in cuius vita reperietur ea puritas ac sanctitas,quae testimonium iustitiae apud Dei thronum mereatur;seu qui operum suorum integritate respondere et satisfacere illius iudicio queat.

3) III,11,15 u.17

4) ebd.;III,11,14:Docet(sc.Paulus)enim iustitiam legis hanc esse,ut salutem obtineat,qui praestitit quod lex iubet.

lig falsch: "Das wäre ja nichts anderes, als dass uns Gott eine falsche Hoffnung einflösste und uns darüber verlachte und mit uns sein Spiel triebe".[1] Nach ihm hatte es niemals "ein Werk eines frommen Menschen gegeben, das, wenn es nach Gottes strengem Urteil geprüft wurde, nicht verdammenswert gewesen wäre". "Selbst wenn es so etwas gäbe", fuhr er hypothetisch fort, "so würde es damit durch die Sünde, mit der der Täter dieses Werkes sicherlich zu schaffen hat, verdorben und befleckt werden und so seine Wohlgefälligkeit verlieren".[2] Das Wirken also war für ihn immer auch sündhaft und deshalb sah er einerseits den Menschen durch das Gesetz mit dem Tod bedroht.[3] Andererseits ergab sich ihm, dass man bei der Rechtfertigung nicht auf die Werke, sondern "allein auf Gottes Barmherzigkeit und Christi Vollkommenheit zu schauen" hatte.[4] Es zeigt sich also dasselbe wie bei der Auseinandersetzung um den Begriff der Rechtfertigung und um die erste Sündenvergebung. Nur ging es dort um das Sein, hier aber handelte es sich um das Wirken. War dort vom Beginn der Rechtfertigung die Rede, so nun von der Rechtfertigung schlechthin.

Calvin modifizierte seine Lehre aber insofern,

---

1) III,14,10:Quare illam,de qua loquuti sumus,peccatorum remissionem non semel...nobis in iustitiam Deus imputat,ut impetrata praeteritae vitae venia,postea in lege iustitiam quaeramus,quod nihil quam in spem falsam inductos rideret ac luderet.

2) III,14,11;vgl.auch CR 30,548:Dilectio certe praecipuum est caput legis,quum ad eam nos formet spiritus Dei:cur non est nobis iustitiae causa, nisi quod in sanctis etiam mutila est,ideoque per se nihil pretii meretur.(dilectio=Wiedergeburt,guter Wille=dynamisch gedacht).

3) III,14,10

4) III,11,16:Scriptura autem,quum de fidei iustitia loquitur,longe alio nos ducit:nempe ut ab intuitus operum nostrorum aversi,in Dei misericordiam ac Christi perfectionem tantum respiciamus.- CR 35,458:non proprio merito,sed fide sola,tam personam,quam opera iustificari affirmo.

als er auch die menschlichen Werke als gute Werke in den Blick nahm. Gedrängt durch Schrifteinwände seiner Gegner[1] sprach er von einer "zweifachen Annahme des Menschen". Er meinte die Rechtfertigung des von Gott abgewandten Menschen und die immerfort vollzogene Rechtfertigung des begnadeten Menschen.[2] In diesem zweiten Fall schrieb er auch den Werken einige Bedeutung zu: "Die Gläubigen gefallen Gott nach ihrer Berufung wohl, und zwar auch hinsichtlich ihrer Werke". Er verwies darauf, dass "der Herr ja garnicht anders kann, als das Gute zu lieben und gern zu haben, das er durch seinen Geist in ihnen gewirkt hat".[3] Die menschlichen Werke nannte er "untergeordnete Ursachen". Letztlich aber führte er die Ursächlichkeit

---

1) Vgl.auch Niesel (1) 135
2) III,17,4; III,15,3;
3) III,17,5:Postquam vero Dominus hominem ex abysso perditionis reductum sibi per gratiam adoptionis segregavit,quia illum regeneravit ac reformavit in novam vitam,iam ut novam creaturam,cum spiritus sui donis amplectitur.Haec illa est acceptio cuius meminit Petrus,qua post suam vocationem Deo fideles approbantur,operum quoque respectu;quia Dominus non amare et osculari non potest,quae per spiritum suum in illis efficit bona.Verum id semper memoria repetendum est,non aliter operum ratione illos esse Deo acceptos nisi quia illorum causa et in gratiam,quidquid bonorum operum contulit, liberalitatem suam augendo,sua quoque acceptione dignatur.Unde enim illis bona opera,nisi quod Dominus illos,quemadmodum vasa in honorem elegit, ita vult vera puritate exornare?Unde etiam bona reputantur ac si nihil illis deesset;nisi quod naevis et maculis,quae illis adhaerescunt,veniam benignus pater indulget?...Sed quia pii mortali carne circumdati,adhuc sunt peccatores et opera eorum bona,inchoata duntaxat,et carnis vitium redolentia,neque illis neque propitius esse potest nisi in Christo magis quam in se ipsis amplexitur. III,11,14:Ita secundum eos tam fide quam operibus iustificatur homo,modo ne sint propria ipsius opera,sed dona Christi et regenerationis frucuts. III,15,6:Quia vident parum valere ad hominem attolendum bona opera,ac ne merita quidem proprie vocari,si divinae gratiae fructus censeantur,ex vi liberi arbitrii ea eliciunt oleum scilicet lapide. Ac principatum quidem causam in gratia esse non negat,sed eo tamen contendunt non excludi liberum arbitrium,per quod sit omne meritum.

auf die "Reihenfolge" der Austeilung der Gnadengaben zurück.[1] Es versteht sich aus seinem Ansatz. Wegen der Sündhaftigkeit, die ja auch die Werke der Menschen befleckte, konnte Gott "weder sie selbst noch ihre Werke gnädig annehmen, wenn er sie nicht mehr in Christus als in ihnen selbst annimmt".[2] Letztlich und eigentlich löste er also den Dualismus von Sündigem und Gutem in den Werken genau so, wie den Dualismus von Sünde und gutem Willen im Menschen. Ohne Einschränkung konnte der Mensch nur durch die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi gerecht sein. Die "wahre Ursache" war Gottes Barmherzigkeit.[3] Um Christi Willen hatte das menschliche Wirken vor Gott einen Wert.

Calvin sah nun seine Gegner seiner Kritik "ausweichen". Sie waren nach ihm der Meinung, dass die Werke einen Verdienst nicht aus der ihnen "innewohnenden Würdigkeit" hätten, sondern aus der "annehmenden Gnade Gottes". Dem widersprach er natürlich nicht. Die so gefasste katholische Lehre stimmte ja mit der seinen überein. Aber er hielt seinen Gegnern entgegen, dass sie nicht leugnen könnten, zu lehren, die Vergebung werde "im Namen der genugtuenden Werke" empfangen. Ebenso verwies er auf die Lehre von den "überschüssigen Werken", wobei er fraglos den Ablass und das Fegfeuer im Auge hatte.[4]

---

1) III,14,21;
2) Vgl.Anm.3,234
3) III,14,21;
4) III,14,12:Quae ad evadendum subterfugia quaerunt hic Scholastici,eos non expediunt.Aiunt,non tanti esse intrinseca dignitate bona opera ut ad iustitiam comparandam sufficiant;sed hoc acceptantis esse gratiae,quod tantum valent.Deinde, quia fateri coguntur iustitiam operum hic semper esse imperfectum,concedunt nos,quamdiu vivimus,remissione peccatorum indigere qua defectus operum suppleatur,sed delicta quae committuntur,operibus supererogationis compensari. Acceptantem enim quam vocant eius bonitatem,qua nos in Christo complectitur pater.-Für Calvin ist ja lles gefordert,was der Mensch tun kann: vgl.III,14,14 u.15

mit Grenzen zu umfassen, in die sie sich durchaus nicht einschliessen lässt".[1] Er verwies dagegen darauf, dass die Kirche auch ohne sichtbare Gestalt bestehen könne, und ihre wahre Gestalt in der reinen Predigt des Wortes Gottes und in gesetzmässiger Verwaltung der Sakramente bestehe.[2] Er verwies auf die Grundgestalt, aber auch auf die Wesensgestalt der Kirche.

Es versteht sich, dass er ebenso wie bezüglich des Papsttums auch Christus namhaft machte, in dem allein die Einheit der Kirche liege; in ihm allein sei die allgemeine Kirche zu erblicken.[3] Der Überbewertung der äusseren Kirche stellte er das Prinzip der Kirche gegenüber. Er legte das Gewicht auf die innere unsichtbare Seite. Christus konnte ja nur im Glauben erblickt werden. Gemäss seinem Kirchenbegriff war die äussere Einheit der Kirche eine akzidentelle Erscheinung, die innere Einheit im Glauben, im Wort Gottes oder in Christus, was alles dasselbe bedeutete, aber wesentlich und damit immer vorhanden.

Calvin stellte der katholischen Lehre aber nicht nur seine eigene Ansicht gegenüber, sondern zog auch Konsequenzen. Eine Überbewertung der institutionellen Seite der Kirche bedeutete nach ihm eine Überbewertung des menschlichen Wirkens in der Kirche. Von seinem Standpunkt aus urteilte er über seine Gegner: "Da sie

---

1) CO III,23:Sed non parum a vero ipsi aberrant,dum Ecclesiam non agnoscunt nisi quam praesenti oculo cernant,et eam iis finibus circunscribere conantur quibus minime inclusa est.-Vgl.Anm.7, 107

2) ebd.,24:Nos contra asserimus,et Ecclesiam nulla apparente forma constare posse,nec formam externo illo splendore,quem stulte admirantur,sed longe alia nota contineri:nempe pura verbi Dei praedicatione,et legitima sacramentorum administratione.- CR 35,30f.; ... Statuamus ergo,videri ecclesiam ubi verbum apparet Christus,ubi eius auditur... Sepulta autem doctrina veritatis,ecclesiam simul evanescere.

3) Vgl.Anm.1,114, CR 35,30:De aspectu,unde agnosci queat,quaestio est(sc.ecclesia).Eum constituimus in verbo Dei.Vel,si quis malit,quum Christus eius sit caput:quemadmodum agnoscitur homo ex facie, ita illam in Christo intuendam esse dicimus.

nun aber selbst die Konzilien regieren, ja, sie (in ihre Gewalt) einsetzen, so machen sie auf das, was nach ihrer Behauptung den Konzilien zukommt, tatsächlich selber Anspruch".[1] Die absolute Verbindung des Heiligen Geistes mit einer Institution bedeutete in seinem Sinne ein Verfügen des Menschen über den Heiligen Geist. Ebenso bedeutete nach ihm, wie seine Kritik am Papsttum zeigte, die katholischen Lehre eine Verkürzung des Führungsrechtes Christi.

Aus dieser Kritik Calvins am katholischen Verständnis der äusseren Kirche, der Konzilien vor allem, legt sich schon nahe, dass und wie er auch die entsprechende Ansicht von der Lehrgewalt der Kirche zurückwies. Das Wesen der Kirche begründete ja die Lehrgewalt der Kirche.

2) Die Lehrgewalt

An der Auffassung von der Lehrgewalt der Kirche kritisierte Calvin einmal die Lehre, dass auch die Tradition Glaubensquelle sei, zum andern die Lehre von der "Bestätigung" der Schrift. Weiter wandte er sich gegen die Ansicht, die Vulgata biete allein den authentischen Text der Schrift, und schliesslich verwarf er den Anspruch, bindend die Schrift auslegen zu können.[3]

Zwischen der katholischen Lehre von den Konzilien und der Auffassung, dass auch die Tradition Glaubensquelle sei, sah er einen engen Zusammenhang: "Wenn sie behaupten, die Kirche könne nicht irren, so geht das auf folgendes hinaus, und sie legen es folgendermassen aus: da die Kirche durch den Geist Gottes geleitet wird, so kann sie mit Sicherheit ohne das Wort ihren Weg gehen".[4] Diese Lehre verstand er genauer

---

1) IV,9,11; IV,9,1; CR 35,416:Nam quidquid ecclesiae deferunt,sibi deferunt ipsis.
2) IV,8,1; IV,10,6 u. 9
3) CR 35,411; IV,8,10 u. 13; IV,9,14
4) IV,8,13; CR 35,32:Est et certum,multa esse credenda,quae non sunt expresse ac speciatim tradita in scripturis sacris:Qua tamen per traditionem ecclesiae sunt necessario recipienda.-CR 33,203f.: nach C. sieht Sadolet im Geist und nicht im Wort

Die überkommene Lehre von der freien Tätigkeit und dem Verdiensterwerb des Menschen, die er fast ausschliesslich erwähnte, entkräftete also in seinem Sinne das gegnerische Argument.

Seine Kritik der Lehre von der Werkgerechtigkeit beruhte, wie man sieht, letztlich darauf, dass er keinen wesentlichen Unterschied kannte zwischen erster und zweiter Rechtfertigung oder Sündenvergebung und zwischen Wiedergeburt und Buße. Es versteht sich damit auch, dass er die gegnerischen Lehren verwarf, die sich auf die zweite Sündenvergebung und auf die Buße bezogen. Hinweise auf seine Kritik veranschaulichen jedoch den vorliegenden Gegensatz.

(d) Seine Gegner hatten nach Calvin "nie und nimmer begriffen", was überhaupt unter der Buße zu verstehen sei![1] Vor allem wandte er sich gegen die Lehre, nach der nicht nur durch den Unglauben, sondern durch jede beliebige Todsünde die Rechtfertigungsgnade verloren ging. Er sagte, die Sünden der Gläubigen seien "lässlich", "und zwar nicht, weil sie etwa nicht den Tod verdienten, sondern weil nach Gottes Erbarmen nichts Verdammenswertes an denen ist, die in Christus Jesus sind."[2] Nach ihm gab es keine wesentlichen Unterschiede zwischen den einzelnen Sünden. Vor allem verwarf er auch die Unterscheidung von Schuld und Strafe: "Wenn wir durch Christus von der Schuld frei gemacht werden, dann muss auch die Strafe aufhören, die aus der Schuld

---

1) III,4,1:Principio,in danda definitione plane ostendunt nunquam se intellexisse quid esset poenitentia.-Vgl.Calvins Kritik des röm.Bußsakraments.-Vgl.CR 35,470:...nihil afferunt venerandi patres,praeter dilutas naenias,quibus sub papatu adulterata fuit poenitentiae doctrina.

2) III,4,1:Caeterum fidelium peccata venialia esse: non quia non mortem mereantur,sed quia Dei misericordia nulla est condemnatio iis qui sunt in Christo Jesu;quia non imputantur,quia venia delentur.-CR 35,470

kam"!.[1] Um die Züchtigungen Gottes an den Heiligen zu erklären, die er bei seinen Gegnern als zeitliche Strafen aufgefasst sah, unterschied er das Verhalten Gottes gegenüber den Gottlosen und gegenüber den Heiligen: einmal handelt Gott als "Richter", zum anderen als "Vater"; im ersten Falle geht es um "Strafen" und um "Gottes Zorn", im zweiten Falle sind keine "Vergeltungsmassnahmen" und kein "Zugrunderichten" am Werk, sondern die "Absicht, zu bessern und zu helfen".[2] Diesen Unterschied, meinte er, hätten die Scholastiker nicht gekannt. Durch Fragen, die er bei diesen verhandelt sah, wird ihm das Unverständnis der Buße gleichsam handgreiflich. Es werde gefragt, berichtete er, "ob Gott die Buße über eine einzige Sünde wohlgefällig sei, wenn wir in den anderen halsstarrig verharren", "ob die Strafen, die Gott uns schickte, als Genugtuung gelten könnten", "ob man die Buße für die Todsünde wiederholen könnte". Die "tägliche Buße" fand er allein auf die "lässlichen" Sünden bezogen.[3]

Was den Ablass betrifft, so mag ein Argument Erwähnung finden, mit dem sich Calvin auseinander-

---

1) III,4,30:Denique si a reatu liberamur per Christum,poenas quae inde proveniunt cessare oportet.
2) III,4,31:Iudicium unum,docendi causa,vocemus vindictae;alterum,castigationis.Porro iudicio vindictae sic intelligendus est Deus inimicos suos ulcisci,ut iram adversus illos suam exerceat,confundat,dissipet,in nihilum redigat.Id ergo sit nobis Dei vindicta,ubi punitio cum eius indignatione coniuncta est.Iudicio castigationis non ita saevit ut irascatur;nec vindicat ut perdat vel fulminet ad interitum.Unde non est supplicium proprie aut vindicta,sed correctio et admonitio.Alterum iudicis est,alterum patris. Iudex enim quum facinorosum punit,in ipsum delictum animadvertit,et de facinore ipso poenam expetit.Pater quum filium severius corrigit, non hoc ut vindicet aut mulctet,sed magis ut doceat et cautiorem in posterum reddat.
3) III,4,1

setzte. Es brachte zum Ausdruck, dass es nicht der Gerechtigkeit Gottes entspreche, wenn die Tatsache, dass die Märtyrer bis aufs Blut gekämpft haben, ohne Frucht und Wirkung bleibe. Er verwies demgegenüber darauf, dass Gott es verstünde, seinen Knechten nach dem Mass seiner Gaben auch grössere Herrlichkeit zu verleihen. Zum anderen erfuhr auch die Kirche einen Nutzen: der Triumph der Märtyrer lasse sie zum Kampfeseifer entflammen.[1] Natürlich wollte er nichts von einer Verdienstlichkeit im Sinne der katholischen Lehre wissen, weder in Bezug auf die Heiligen selbst, noch hinsichtlich der Kirche. Gott allein war es ja nach ihm, der die Heiligen selig werden liess. Deshalb konnte "die Genugtuung für unsere Sünden nicht auf das Blut der Märtyrer gegründet sein".[2] In welcher Weise er aber die Märtyrer mitwirken liess bei der Entflammung des Kampfeseifers, ergibt sich aus seinem Verständnis der Gemeinschaft der Heiligen im Leibe Christi, aus dem Wirken dieser Gemeinschaft und aus ihrem gegenseitigen Verbundensein. Sie beteten für die Gläubigen auf Erden und für das Kommen des Reiches Christi.[3] Aus ähnlichen Gründen wie den Ablass verwarf Calvin auch die Lehre vom Fegfeuer. Ausserdem kannte er ja keinen Unterschied zwischen Schuld und Strafe. Das Beten für die Verstorbenen hielt er für völlig sinnlos. Der Tod war nach ihm "kein Vergehen, sondern der Übergang aus diesem Leben in ein anderes".[4] Er kannte demnach keinen wesentlichen Unterschied zwischen den"Heiligen"und den "Verstorbenen".

---

1) III,5,3:Quod autem ad sanguinem usque certarunt, id sterile et infructuosum relinquere,iustitiae Dei non quadraret.Quasi vero pro donorum suorum mensura gloriam in servis suis augere Deus non noverit.Utilitas autem satis magna in commune ab ecclesia percipitur,ubi illorum triumphis accenditur ad pugnandi zelum.
2) ebd.
3) III,20,24;vgl.III,20,22
4) III,5,6-10; CR 35,485;

Deutlich ist nun also seine Kritik am katholischen Rechtfertigungsbegriff, an der Werkgerechtigkeit und der Willensfreiheit, und schliesslich an den Konsequenzen, die sich daraus ergaben. Es ging um die objektive Seite des begnadeten Menschen. Wie stand es nun mit dessen subjektiver Seite? Was verwarf Calvin am Glaubensverständnis seiner Gegner?

(e) Der "eingewickelte Glaube", sagte er, der der Kirche die Aufgabe zuschiebe, zu forschen und kennenzulernen, begrabe nicht nur den wahren Glauben, sondern zerstöre ihn von Grund auf![1] Der Glaube beruhe nicht auf Unwissenheit. Zu ihm gehörte nach Calvin die "entwickelte" Kenntnis der göttlichen Gnade.[2] Streng genommen konnte dies in seinem Sinne nur von den heilsnotwendigen Fragen gelten. Nach ihm war den Gläubigen vieles "eingewickelt", aber sie hatten "fortzuschreiten und in stiller Gelehrigkeit weiter zu streben".[3] Eine solche Gläubigkeit, meinte er, sei doch etwas "ganz anderes, als die grosse Unwissenheit, in der solche Menschen stumpfsinnig dahin leben, die sich mit jenem eingewickelten Glauben im Sinne der papistischen Phantasterei zufrieden geben".[4] Er sprach von "Leuten,

---

1) III,2,:Imo(ut verius et apertius dicam quod res est)commentum hoc veram fidem non modo sepelit, sed penitus destrit.
2) III,2,2:sed explicatam requirit divinae bonitatis agnitionem,in qua consistit nostra iustitia.
3) III,2,3:Equidem non infitior,qua sumus ignorantia circumsepti,quin plurima nobis implicita nunc sint,et etiam sint futura,donec deposita carnis mole proprius ad Dei praesentiam accesserimus.- III,2,4:Nos vero fidem,quamdiu in mundo peregrinamur,implicitam esse concedimus,non solum quia nos multa adhuc latent,sed quia multis errorum nebulis circumdati non omnia essequimur.Nam perfectissimi cuiusque summa sapientia est proficere,placidaque docilitate longius eniti.
4) III,2,5:Sed haec docilitas cum proficiendi desiderio longe distat a crassa ignorantia,in qua torpent qui fide implicita(qualis fingitur a papistis)contenti sunt.

die sich mit voller Absicht vornehmen nichts zu wissen".[1] Letztlich darf man hier auch an seine Kritik der absoluten Interpretationsgewalt der Kirche denken.[2] Der einzelne Gläubige, nicht die Kirche, war für ihn die letzte Instanz für Glaubensfragen.

Betonte er also einerseits die Erkenntnis, die in seinem Glaubensbegriff eingeschlossen war, so verwies er gegenüber dem "ungestalteten Glauben" seiner Gegner darauf, dass die Zustimmung schon selbst mehr eine Sache des Herzens als des Hirns, mehr Sache innerer Bewegung als des Verstandes sei.[3] Der Lehre vom "gestalteten Glauben", vom Glauben, der durch die Liebe wirkt, hielt er seinen eigenen Glaubensbegriff entgegen. Dieser bezog alles das, was die Rechtfertigung und die Wiedergeburt im objektiven Sinne meinte, auf das Subjekt, dem dies alles zukam.[4] Mit der differenzierten Betrachtung, die er bei seinen Gegnern fand, war er deshalb nicht einverstanden, weil er ein falsches Glaubensverständnis zugrunde liegen sah. Dieses zeigte sich in seinem Sinne vor allem auch durcg die Fragestellung, "ob denn der Glaube, wenn ihn die hinzukommende Wesenheit (nämlich die Liebe) zu einem gestalteteb gemacht habe, noch derselbe Glaube sei oder ein anderer, neuer".[5] Für ihn aber war der Glaube

---

1) III,2,5
2) III,2,3:Neque enim apud eos hoc quaeritur,an implicita sit fides multis ignoranitae reliquis,sed definiunt rite credere qui in sua insciatia stupent,adeoque sibi indulgent,modo ecclesiae autoritati et indicio de rebus incognitis assentiantur.-
3) III,2,8; CR 35,447;
4) CR 35,451:quod nobis offert Deus in Christo,non nisi fide recipimus...id ad fidem transfertur, quae nos compotes et Christi,et omnium eius bonorum facit...
5) III,2,8

niemals ohne die Liebe, niemals nur "tote Überzeugung"![1] Wenn man von der Art des Sehens und damit auch des Definierens absieht und gleichsam nur das Ergebnis betrachtet, wird man sagen dürfen, dass Calvin diesen "gestalteten" Glauben dem Gehalt nach bejahte.[2] Er verwarf ihn als Ursache der Rechtfertigung nur deshalb, weil er die katholische Unterscheidung zwischen dem Beginn und der Vollendung des Heiles nicht anerkannte. Wie der Mensch für ihn einmal und damit auch immer gerechtfertigt wurde, so war für ihn auch der Glaube immer derselbe, immer Instrumentalursache der Rechtfertigung.[3]

Da der Glaube "die Antwort auf eine ... aus Gnaden uns zukommende Verheissung" war,[4] bedeutete er nach Calvin auch die feste und sichere Gewissheit der Sündenvergebung, des göttlichen Wohlgefallens

---

1) III,2,36; CR 35,451; CR 35,455:Ac eorum stuporem animadvertere operae pretium est,quod dum citant illum Pauli locum:Fides quae per caritatem operatur:non copitant se hoc quasi gladio ingulari. Nam si fructus est,ac effectus fidei,caritas: quis non videt informem illam fidem quam fabricarunt,inane esse figmentum.
III,11,20:Fatemur quidem cum Paulo,non aliam fidem iustificare quam illam caritate efficacem;sed ab illa caritatis efficacia iustificandi vim non sumit.Imo non alia ratione iustificat,nisi quia in communicationem iustitiae Christi nos inducit.

2) C verwies auf die Mehrdeutigkeit des Wortes "Glaube" hin,arbeitete aber nicht das Gemeinsame,sondern die Unterschiede heraus.Im Blick auf die katholischen Schriftbeweise sagte er:"Der ganze Irrtum der Papisten besteht nun aber darin,dass sie die tatsächlich vorliegende Mehrdeutigkeit des Wortes "Glaube" nicht beachten und ihren Streit führer, als ob das Wort immer die gleiche Bedeutung hätte". (III,2,9).

3) Vgl.Abschnitt II,1,c und die dort angegebenen Belege;statt auf die Rechtfertigung als Zurechnung verwies C immer auch auf die Rechtfertigung aus dem Glauben.Beides fiel der Sache nach zusammen.Die Belege sind zahllos.-Vgl.Anm.1,241

4) III,2,38:sed quum simplici et gratuitae promissioni respondere fides debeat,nullus ambigendi locus relinquitur.-III,2,29; III,2,43; III,2,16;

an den eigenen Werken und auch der einstigen ewigen Seligkeit.[1] Mit dem Glauben stehe, sagte er, nichts so sehr im Widerspruch als eine Vermutung oder ein Zweifel: "Wahrhaft gläubig ist nur ein Mensch, der mit fester Gewissheit überzeugt ist, dass Gott sein gnädiger und wohlgesinnter Vater ist..., der von seiner Güte alles erwartet ..., der auf die Verheißung des göttlichen Wohlwollens gegen ihn vertraut ..."[2] Er wies die Einwände seiner Gegner zurück, die sich gegen die Lehre wandten, der Glaube halte sich besonders an die Verheissungen, in zweiter Linie an die Drohungen Gottes. Sie behaupten, wie er sagte, damit würde der Glaube zerrissen und es bliebe nur ein einziges Stück von ihm übrig. Er erkannte nun an, "dass sich der Glaube ... allgemein an Gottes Wahrheit als an sein Objekt zu halten hat, ob Gott nun droht oder ob er uns auf seine Gnade hoffen lässt". Seine Gegner hatten, in seinem Sinne, den ungestalteten Glauben im Auge. Er selbst bejahte ihre Lehre insofern, als er zum Glauben auch die Erkenntnis aller Glaubenswahrheiten zählte. Die Verheissung gehörte nach ihm aber vornehmlich zum Glauben, weil ohne sie der Glaube "niemals zu festem Bestand" kam, d.h. die Gläubigen mit Gott versöhnte und "in Christi Leib einfüge": "Es ist dies keineswegs widersinnig, wenn wir in unserer Begriffsbestimmung so scharf die hauptsächliche Wirkung des Glaubens betonen". Er wollte das "Kennzeichen" herausstellen, "das die Gläubigen von den Ungläubigen trennt".[3]

Von hier aus versteht es sich auch, dass Calvin es vermessentlich nannte, "wenn wir uns herausnehmen, Gottes unbegreiflichen Ratschluss unserem schwachen Verstande unterwerfen zu wollen". Für eine Got-

---

1) III,15,7
2) III,2,38:vgl.auch CR 35,456:quum praesertim abunde liqueat,fidei nihil esse magis adversum quam vel coniecturam,vel aliud quidpiam dubitationi affine.
3) III,2,30

teslästerung hielt er es, die vom Heiligen Geist gegebene Offenbarung "für Lüge, für ungewiss oder für zweifelhaft zu erklären". Damit wandte er gegnerische Behauptungen und Einwände in seinem Sinne.[1] Dem Gegensatz lagen, wie man sieht, die verschiedenen Meinungen über das "Fundament der Hoffnung" zugrunde und damit das verschiedene Verständnis der Rechtfertigung und der Wiedergeburt. Nachdrücklich betonte Calvin, dass er die Werke, die sittlichen Taten, die Reinheit des Lebens, für ungeeignet hielt, um die Heilsgewissheit zu geben.[2] Diese legten nach ihm kein klares Richtmaß für die Gerechtigkeit fest, "an das die Gewissen sich halten könnten".[3] Durch die katholische Lehre sah er dem Glauben jede Gewissheit genommen.[4] Diese aber wie der damit verbundene Friede konnte nach ihm nur in der Überzeugung von der gnädigen Liebe Gottes fundiert sein.[5] Deshalb vertrat er die Ansicht, dass die Willensfreiheit im Sinne der Beharrung ein weit besseres Geschenk war als jene Wahlfreiheit, die dem ersten Menschen zuteil geworden war: Ohne die Gewissheit, dass Gott helfe - und zwar im Sinne der Beharrung helfe - breche unsere Schwachheit zusammen.[6]

Gerade seine Kritik am überkommenen Glaubensbegriff führte immer schon über eine nur rationale Kritik hinaus. Es versteht sich vor allem daher, weil er mit dem Glauben unmittelbar die Heilsgewiss-

---

1) III,2,39:Quod si ab ipso profectam revelationem vel mendacii,vel incertitudinis,vel ambiguitatis insimulare,horrendum est sacrilegium,in asserenda certitudine quid delinquimus?...Atqui temerariae praesumptionis esse causantur,indubitatem voluntatis divinae notitiam sibi arrogare.Sed quidem illis concederem,si tantum nobis sumeremus ut ingenii nostri tenuitati subiicere vellemus incomprehensibile consilium.
2) ebd.;III,2,8;III,2,43;III,15,7;CR 35,456:ubi erit pax...si alibi quam in sola Dei benevolentia acquiescimus.-
3) III,17,11
4) CR 35,456
5) ebd.
6) III,17,4

heit verbunden sah und damit die Existenz des Menschen in ihrem personalen und religiösen Bezug im Auge hatte. Diese Sicht lag seiner religiösen Kritik überhaupt zugrunde.

3) Calvins religiöse Kritik

Calvins religiöse Kritik der katholischen Heilslehre gründete in dem Vergleich zwischen seinen religiösen Grundgedanken und den Ergebnissen seiner rationalen Kritik. Es versteht sich, dass man diese Grundgedanken auch aus seiner rationalen Kritik entwickeln kann. Seine eigene Auffassung, die bei dieser Kritik zum Ausdruck kam, war ja wesentlich durch ein religiöses und personales Denken bestimmt. Auf diese Form seines Denkens und auf seine Grundgedanken darf man nun zunächst eingehen.

Es ging bei der Auseinandersetzung für ihn darum, ob man Gott und Christus allein als Ursachen der Rechtfertigung lehrte, oder ob man auch eine Mitwirkung des Menschen annahm. Im Blick auf Christus sagte er angesichts der katholischen Lehre: es "muss Christus seine Ehre vollkommen und ungeschmälert behalten".[1] Ähnlich stand es bei der Wiedergeburt. Er dachte hier dynamisch. Wiedergeburt verstand er als Werk des Geistes im Menschen. Die Spannung zwischen Mensch und Gnade artikulierte er im wesentlichen nur insofern, als er den Wiedergeborenen auch als Sünder bezeichnete, andererseits insofern, als er vom guten menschlichen Willen sprach, den er aber immer sofort von seiner Ursache her sah. Mit dieser Sicht hing seine Lehre von der Beharrung zusammen. Diese schenkte nach ihm der Geist und ergab sich mit innerer Notwendigkeit aus dem Ergriffensein überhaupt durch den Geist.

---

1) III,4,27

Die Souveränität Gottes und die Inferiorität des Menschen zeigt sich entsprechend auch bei der geforderten Haltung des Menschen: "Wollen wir also dem Ruf Christi Raum geben, so muss alle Anmassung, alle Selbstsicherheit weit von uns weichen. Die Anmassung entsteht aus der törichten Einbildung eigener Gerechtigkeit, wo also der Mensch etwas zu besitzen glaubt, durch dessen Verdienst er bei Gott angenehm ist".[1] Die Verantwortlichkeit des Menschen erklärte Calvin genau so wie beim sündigen Menschen.

Andererseits ergab sich im Hinblick auf den wiedergeborenen Menschen als solchen eine wichtige Konsequenz, die man als spezifisch für seine Heilslehre ansehen darf. Nach ihm musste nämlich "das Gewissen der Vergebung der Sünden sicher sein und so Frieden mit Gott haben".[2] Er kam vor allem im Zusammenhang des Glaubens und der Heilsgewissheit darauf zu sprechen, verständlich deswegen, weil er hier nicht das Heil als solches, sondern die Haltung des Menschen dem Heil gegenüber ins Auge fasste. Es zeigte sich, dass in seinem Sinne der wiedergeborene Mensch gleichsam an der Souveränität Gottes teilhatte. Die Wiedergeburt bedeutete die Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes. Die Gewissheit um das Heil erscheint im Hinblick auf die Haltung des Menschen als Grundgedanke. Selbstverständlich darf man hier auch den ganzen Glaubensbegriff heranziehen. Der Glaube fundierte ja die Gemeinschaft mit Christus.

Für Calvins religiöses und personales Heilsdenken, das von den genannten Leitideen bestimmt war, stellte sich die falsche Auslegung des Verhältnisses von Mensch und Gott einmal so dar, dass damit der Mensch über Gebühr erhöht, zum anderen so, dass damit die Grösse Gottes verkürzt wurde. Beides hing unmittelbar zusammen. Die Leugnung seiner Gnadenlehre bedeutete für ihn also die "Leugnung der Wirksam-

---

1) III,12,8
2) III,4,27

keit des Todes Christi"![1] Ähnliche kritische Urteile, auch solche, die eine Gotteslästerung und eine Anmassung des Menschen beinhalteten, äusserte er mehr oder weniger bei allen einzelnen aufgezeigten Gegensätzen. Vor allem übte er religiöse Kritik bei jenen Fragen, die das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen in seinen konkreten, praktischen, im religiösen Sinne bedeutungsschweren Konsequenzen zum Ausdruck brachten, bei der Werkgerechtigkeit, bei der Willensfreiheit und bei der Heilsgewissheit. In diesem Sinne ist es auch zu verstehen, wenn er die Werkgerechtigkeit, die unmittelbar die Willensfreiheit voraussetzte, als "wichtigsten Punkt unserer Auseinandersetzung" bezeichnete,[2] und es "am schlimmsten" nannte, dass das Vertrauen auf das Heil von den Werken abhängig gemacht werde![3] Der Anschaulichkeit halber darf man seine religiöse Kritik an einigen Beispielen zeigen.

Schon seine Aussage, der Hauptanteil an der Erlösung werde dem Willen und damit nicht der Gnade zugeschrieben, darf man hierher beziehen![4] Ferner bemerkte er, man würde den Lobpreis für die guten Werke zwischen Gott und den Menschen aufteilen![5] Eine "offene ... Beleidigung Gottes", ein "Raub an Gottes Ehre" war es nach ihm, dass man dem freien Willen "ganz oder teilweise" die guten Werke zuschrieb![6] Ähnlich heisst es, Gottes Barmherzig-

---

1) III,5,2
2) CR 35,471:Nihil porro inter nos controversiae est,quin exhortandi sint ad bona opera fideles et proposita etiam mercede stimulandi.- Vgl.CR 35,448 u. 450; III,14,11
3) CR 35,472
4) CR 67,639:Ergo sic inter Deum et homines,si placet,partiantur,ut mortali creaturae maxima suae salutis pars attribuatur.
5) III,15,3:Ergo quod ad hanc partem spectat,videmus Deo integrum laudem asseri;ac frivolum esse, quod sophistae docent,offeri nobis gratiam,et quasi in medio poni,ut eam amplectamur,si libeat, Nisi enim efficaciter ageret Deus in nobis,non diceretur efficere bonam voluntatem.-Vgl.CR 35,352
6) CR 73,169:non sine aperta crassaque Dei contumelia liberum arbitrium extolli,quasi ex eius virtute bona opera vel in totum vel ex parte emergant.

keit habe man bei der Rechtfertigung aus dem Spiel gelassen, an Christus sei man vorübergegangen.[1] Man bete die Werke statt Christus an.[2] Nach Calvin wurden die Menschen durch die katholische Lehre zu "Teilhabern Gottes";[3] sie konkurrierten mit der Gnade, diese werde zum Mittel, der Mensch könne sich selbst erlösen, die Menschen würden zu "servatores".[4] Wie er hier eine Verkürzung der Ehre des Erlösers im Auge hatte, so entsprechend den Schöpfergott, wenn er die Menschen als "creatores" bezeichnete.[5] Die Wiedergeburt nämlich betrachtete er als neue Schöpfung.[6] Entsprechend hiess es, die römische Lehre stelle die Leugnung des ersten Glaubensartikels dar.[7] Calvin sprach aus den genannten Gründen auch von einem Sakrileg und einer Gotteslästerung.[8]

Von der Ablasslehre im besonderen sagte er, sie übertrage das Amt des einen Mittlers auf männliche und weibliche Heilige. In ihrem Namen und um ihrer Verdienste willen werde die Gnade zu erlangen gesucht.[9] Der Ablass sei aus entsetzlichem Raub an Gottes Ehre und furchtbaren Lästerungen zusammenge-

---

1) III,18,8
2) CR 34,466
3) Vgl.Barnikol 171ff.;CR 56,679:Il y a une concurrence,qu'ils sont comme compagnons de Dieu, qu'ils y respondent tellement que la grace de Dieu ne fait rien qu'à moitié.-Vgl.CR 60,684; CR 79,817:Dieu donc est comme un petit compagnon pour leur subvenir,mais cependant voilà le francabitre,qui domine,et les vertus humaines.- Vgl.CR 82,343;
4) CR 57,639:Unde perspicuum est,quidquid de libero suo arbitrio papistae garriant,mera esse somnia et stultam imaginationem,quod adversus Deum insurgere et illi debitum honorem eripere conentur.Nam si hoc ita est,ergo ipsi sibi servatores esse possunt.CR 37,317 u.360 u.391
5) Vgl.Barnikol 172; CR 79,381;
6) III,2,6;CR 56,679;
7) ebd.:Puis donc qu'ils attribuent ainsi une portion de la vie celeste,et qu'ils cuident faire ainsi partage avec Dieu,il faut conclure,qu'ils sont donc leurs créateurs...Que si nous pouvons faire quelque bien par nostre franc arbitre et par nostre vertu,que Dieu n'est point pleinement nostre créateur.
8) III,2,6; CR 79,381
9) CR 39,443

flickt.[1] Christi Blut könne man nicht "schändlicher entweihen, als durch die Behauptung, es sei zur Vergebung der Sünden, zur Versöhnung, zur Genugtuung nicht voll genug, sofern sein Mangel - als ob es also verdorrt, erschöpft wäre! - nicht von anderer Seite aufgefüllt und ersetzt werde!"[2] Auch das Fegfeuer machte nach ihm das "Kreuz Christi eitel", tat "Gottes Barmherzigkeit Schmach an" und war eine "furchtbare Lästerung Christi".[3] Bezogen sich diese Aussagen auf die Verkürzung der Ehre Gottes und der Mittlerschaft Christi und wiesen sie auf eine entsprechende Überschätzung der menschlichen Kraft beim Ehilserwerb hin, so fand sich eine ähnliche Kritik auch bei der Frage der Heilsgewissheit.

Gegenüber der katholischen Bußlehre, die die Lehre von der Hoffnung begründete, sagte Calvin, es gebe nichts Jämmerlicheres und Verzweifelteres als uns Menschen, wenn man die Sündenvergebung von den Bedingungen abhängig mache, die die Scholastiker daran knüpften.[4] Die Gewissen könnten kein Vertrauen und keine Sicherheit, nie und nimmer Ruhe finden mit Gott.[5] Aus dem Einwurf seiner Gegner, es sei ein Zeichen von Vermessenheit, sich der Gnade Gottes so hoch zu rühmen, und es sei ein Zeichen der Bescheidenheit und Demut, es nicht zu tun, zog er den Schluss, dass die Scholastiker behaupteten, "die Kinder Gottes würden von ihrem eigenen Geist getrieben und seien gänzlich ohne Gottes Geist".[6] Die Scholastiker hielten zwar, meinte er weiter, niemand von der Anrufung Gottes ab, aber sie rissen den Heiligen Geist heraus, unter dessen Führung Gott erst richtig angerufen werden könne.[7] Ohne

---

1) III,5,3
2) III,5,2
3) III,5,6
4) III,4,2;III,4,3;es ist hier C.s Kritik am Bußsakrament vorausgesetzt(Kap.4).
5) ebd. 6) III,2,39
7) ebd.;vgl.auch CR 34,466:Hinc apparet qualis sit in papatu Christianismus,ubi impiae praesumptionis

das Rühmen, den Geist Gottes zu besitzen, hatte nach ihm das Christentum keinen Bestand. Es nicht zu tun, hielt er für "Undankbarkeit und Bosheit gegen Gottes Geist".[1] Er nannte es eine "Beleidigung des Heiligen Geistes", den Glauben, sein eigentliches Werk, von ihm abzutrennen.[2]

Diese religiöse Kritik, die eine grosse Kluft zwischen Calvins Lehre und der katholischen Ansicht aufzeigt, darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass ihr eine subtile rationale Problematik zugrunde lag. Auf diese darf man nun einen zusammenfassenden Blick werfen.

4) Der Gegensatz zwischen Calvin und seinen Gegnern

Calvins rationale Kritik, die der religiösen Kritik zugrunde lag, brachte zum Ausdruck, dass er und warum er die katholische Lehre verwarf. Bei der Frage nun nach dem entscheidenden Gegensatz darf man aber über das von ihm ausdrücklich Gesagte hinausgehen. Den Horizont hierfür bildet freilich das, was er als überkommene Lehre ansah und was er dieser gegenüberstellte.

---

damnant,si quis Dei spiritum habere se dicat.Hoc unum dogma illustri argumento est diabolum,infidelitatis patrem,in omnibus papistarum scholis regnare...quo diligentius infingendum est hoc Pauli dogma,neminem esse Christianum,nisi qui spiritu sancto ministerio edoctus Deum patrem invocat.

1) III,2,30; CR 50,590:C'est une de plus grans combats que nous ayons ajourd'huy avec les Papistes:car ils disent que nous ne pouvons pas estre certifiez si Dieu nous aime et que cela doit demeurer en suspend,si nous sommes aimez ou hais de luy...Et quis quelle Christienté il en nous,si nous n'avons l'avons l'Esprit de Dieu.-CR 50,24:quicunque testem spiritum sanctum non habent ut Deo ad certam spem salutis vocanti amen respondeant,falso Christianum nomen obtendere.

2) III,2,39;

Aus seiner rationalen Kritik ergibt sich, dass seinem Verständnis nach der entscheidende Gegensatz bei dem Begriff der Rechtfertigung lag. Hierauf kann man die übrigen Gegensätze fraglos zurückführen. Letztlich aber und im streng systematischen Sinne lag der Gegensatz bei den verschiedenen Antworten auf die Frage, ob dem Menschen die Beharrung geschenkt werde.

Es entsprach dem religiös-personalen Denken Calvins, wenn er die Wiedergeburt gleichsam als eine Addition verstand zwischen der sündigen Natur des Menschen und dem Heiligen Geist. Seine Willenslehre jedoch zeigt, dass auch er von einem Habitus hätte sprechen können, der die verderbte Natur des Menschen betraf und in irgendeiner Weise modifizierte. Die guten Werke, die "Früchte der Buße",[1] setzten ja eine Art Habitus voraus: quidquid agitur secundum modum agentis agitur. Der gute Wille besagte zwar in ähnlicher Weise wie der böse Wille ein Ausgerichtetsein des ganzen Menschen. Man darf ihn aber auch anthropologisch verstehen, insofern er einen Teil der Natur des Menschen bildete.

Die katholische Erklärung des Verhältnisses von Sündhaftigkeit und Gnade im Menschen schloss eine verschiedene Auffassung der Sünde vor und nach der Rechtfertigung ein. Eine Erklärung des Dualismus von Sünde und Gnade versuchte auch Calvin. Er musste sie de jure versuchen, sofern er den Widerspruch überwinden wollte, der in der Aussage liegt, der gute Wille besteht mit der von der Erbsünde ununterschiedenen Sündhaftigkeit zusammen. Der begnadete Mensch konnte nicht gleichzeitig einen radikal bösen und einen überwiegend guten Willen besitzen. De facto gab er die Erklärung etwa damit, dass er

---

1) III,3,16

zwischen der Herrschaft und der Wohnstatt der Sünde unterschied, womit er keineswegs den Unterschied zwischen dem Schuldcharakter und der verderbten Natur meinte.[1] Man darf sagen, dass seine Umschreibungen des Verhältnisses von Sündhaftigkeit und Gnade durchaus in die Nähe der entsprechenden katholischen Auffassung gerückt werden dürfen, und wohl auch müssen, wenn man sie rational erfassen will. Im Unterschied zur katholischen Lehre bedeutete freilich die bleibende Sündhaftigkeit seinem Verständnis nach einen Grund, um den Menschen zu verdammen.

Deshalb wollte er im Gegensatz zu seinen Gegnern bei der Rechtfertigung nichts von einem Habitus, sondern nur von einer Relation wissen, womit er sich ebenfalls auf der anthropologischen Ebene bewegte.[2] Er verwarf den überkommenen Rechtfertigungsbegriff deshalb, weil er die Wiedergeburt mit der Rechtfertigung "vermischt" sah. Der tiefere Grund hierfür bestand in seinem Sinne in der falschen Deutung der Sündhaftigkeit, ferner aber in der Lehre, nach der die Rechtfertigung die Möglichkeit bedeutete, sich mit freiem Willen Verdienst zu erwerben. Beides bedingte einander.

Es ergibt sich nun, dass bezüglich der Rechtfertigung im engeren Sinne, er ersten Sündenvergebung und der Wiedergeburt, nur ein nomineller, kein sachlicher Gegensatz vorlag. Eine Ausnahme stellte freilich die verschiedene Bedeutung der Sündhaftigkeit dar. Es zeigt sich weiter, dass bezüglich der Rechtfertigung im weiteren Sinne zwei Gegensätze bestanden.

Einmal ging es um das genauere Verständnis der Wiedergeburt, das heisst um die Frage, ob der Mensch die Beharrung zum Guten besass oder ob sie ihm fehlte.

---

1) Vgl.Kap.1,I,1; 3.Kap.II,2,b;
2) Die Relation setzt übrigens ein fundamentum voraus.

Zum andern ging es um die Frage, ob der Mensch verdienstliche Werke verrichten konnte oder nicht. Calvin bejahte im Gegensatz zu seinen Gegnern einmal das erste, einmal das zweite Glied der beiden Fragen. Seine zweite Antwort gründete in seiner Bewertung der Sünden, die nach ihm auch beim wiedergeborenen Menschen die Verdammnis verdienten. Desselbe galt, wie gesagt, in seinem Sinne schon für die bleibende Sündhaftigkeit. Systematisch gesehen war aber diese Antwort von seiner ersten Antwort abhängig.

Auf Grund seines Verständnisses der Ansicht seiner Gegner und auf Grund von Form und Inhalt seiner eigenen Lehre darf man nämlich sagen:

Das Fehlen der Beharrung besagt die Möglichkeit, dass der Mensch aus der Gnade wieder herausfallen kann. Der Mensch kann gute Werke wirken, braucht es aber nicht notwendig zu tun. Er kann mit der Gnade und dem Heiligen Geist verbunden bleiben, bleibt aber nicht notwendig mit ihnen verbunden. Er hat demnach etwas Eigenes, das nicht mit der Gnade zusammenfällt. Dieses Eigene ist nun gerade nicht die Sündhaftigkeit, sondern eine Fähigkeit zum Guten. Da das gute Wirken also eine eigene Leistung darstellt, ist es verdienstlich. Damit ist es unmöglich, dass die verbleibende Sündhaftigkeit des Seins und des Wirkens die Verdammnis bewirkt.

Wenn nun aber die Beharrung besteht, ist der Mensch, sofern er Gutes tut, geradezu die Gnade selbst. Er hat nichts Eigenes, kraft dessen er wirkt. Die Gnade oder der Heilige Geist wirkt notwendig das Gute. Der Mensch hat kein Verdienst daran. Es besteht kein Widerspruch zwischen dieser Deutung und der Lehre, nach der die bleibende Sünde an sich die Verdammnis bewirkt, der Mensch nicht gerecht gemacht, sondern nur für gerecht erklärt wird.

Es zeigt sich also, dass der entscheidende Gegensatz im systematischen Sinne bei der verschiede-

nen Antwort auf die Frage nach der Beharrung aufbrach. Es zeigt sich aber auch, dass die Gegensätze in der Sünden- und Gnadenlehre aufeinander verwiesen. Systematisch gesehen lag der Gegensatz in der Sündenlehre jenem in der Gnadenlehre voraus. Beide Gegensätze aber gründeten in den verschiedenen Ansichten über die Praedestination.

III. Die Praedestination und die Vorsehung

Calvins Lehren von der Vorsehung und der Praedestination standen in engem Bezug. Die Praedestination war ein Teil der Vorsehung, insofern Gott kraft der Vorsehung alles überhaupt zu einem Ziel ordnete und lenkte, kraft der Praedestination den Menschen zu seinem Heil oder zu seiner Verdammnis bestimmte und beides dann auch verwirklichte. Im Sinne Calvins kann man auch sagen: die Praedestination "bestimmte" die Menschen hinsichtlich ihres Heils und ihrer Verdammnis, die Vorsehung "regierte" alles überhaupt und damit auch die Menschen im allgemeinen.[1] Beide Lehren lagen im heilsgeschichtlichen Sinne den Lehren von der Sünde und der Gnade voraus.[2] Calvin selbst behandelte in der Institutio von 1559 die Vorsehung am Schluss der Gotteslehre und die Praedestination als Abschluss der Christologie und Soteriologie.[3] Damit war nicht

---

1) Vgl.Jacobs 68 u.69:"Die Lehren gehören zueinander,weil sie gleichsam unter einer transcendenten Schau stehen.Die Praedestination ist eine Art providentia specialis und wäre damit der providentia formal untergeordnet.Die providentia ihrerseits untersteht aber dem Ziel der praedestinatio und ist damit der praedestinatio sachlich untergeordnet".
2) Nach Jacobs(70)müsste ein System,das die Praedestination vor der Schöpfung behandelt,notwendig der Christologie eine untergeordnete Rolle zuweisen. Seine Gründe beruhen lediglich auf der Tatsache, dass dies geschehen ist.
3) Jacobs 67;vgl.dort die Anordnung in den früheren Schriften.

nur die relative Eigenständigkeit der Sünden- und Gnadenlehre, sondern auch die Heilsbedeutung der Praedestination unterstrichen.

Auf die gesamte Problematik, die mit Calvins Praedestinationslehre gegeben ist, braucht hier natürlich nicht eingegangen zu werden.[1] Es sei aber bemerkt, dass Calvin kein System aufstellte, das mit der Erwählung begann, sondern dass er "praktisch-polemisch wie systematisch-grundsätzlich durch die Frage nach dem Willen des Menschen zur Erlangung der guten Werke und des Heiles zur Betonung der Erwählungslehre" kam.[2] Die zugrunde liegende " e r s t e Anschauung" von der Praedestination hatte "ausschliesslich die sündige Menschheit zum Objekt". Die Erwählung verwirklichte sich "in und durch Christus, weil nur in Christus und um Christi willen der gefallene Mensch von Gottes Gnadenhandeln erreicht werden" konnte.[3] Die Verwerfung trat bei dieser streng soteriologischen ersten Anschauung von der Praedestination ganz in den Hintergrund, sie wurde nur behauptet, nicht ausgeführt.[4] Bei der Entwicklung der Erwählungslehre ging es um "die Verteidigung und Präzisierung des Satzes von der freien Gnade und der Rechtfertigung aus dem Glauben".[5]

Nach der " z w e i t e n Anschauung" von der Praedestination bestand diese in dem ewigen Ratschluss Gottes über die Menschen überhaupt. Sie wurde sichtbar im Fall Adams, in der Menschwerdung Christi und im vorhandenen Glauben und Unglauben. Es war hier nicht die Unfähigkeit des Menschen, die die Durchführung und Aneignung des Heiles von Gott her notwendig machte, sondern die Alleinwirksamkeit und die

---

1) Vgl.besonders Jacobs 50ff.,141ff.
2) Jacobs 119;Otten bes. 131ff.
3) Otten 131
4) ebd.
5) Jacobs 141

Souveränität Gottes, die konstitutiv waren. Man kann deshalb von einer theologischen Praedestinationsanschauung sprechen.[1] Deren Ausbildung durch Calvin war wesentlich bestimmt durch Angriffe seiner Gegner, zu denen auch seine katholischen Gegner gehorten.[2]

Während die erste Anschauung unlösbar mit der Heilsgewissheit verknipft war, ergab sich die zweite aus der Gotteslehre. Unter diesem Aspekt erscheint sie als Teil der Vorsehung.[3] Ein Systematisieren der Auffassungen Calvins ist schon deshalb erlaubt, weil er selbst in der Praedestinationslehre "eine gewisse Systematisierung und Schematisierung" des Verhältnisses von Gott und Mensch durchführte.[4] Im folgenden geht es vorwiegend um diesen systematischen Aspekt.

---

1) Otten 132ff.
2) vgl.Otten 66ff.,90ff. u.besond.112
3) vgl.Otten 133ff.;zum Verhältnis beider Anschauungen 134f.
4) Otten 134 - Otten verneint die Behauptung,C hätte "aus der Idee der Souveränität und Allwirksamkeit Gottes die Gnadenwahl konstruiert"(87) und wendet sich dagegen,die Verwerfung "um des logischen Postulates willen" aus der Erwählung abzuleiten(89).Er bemerkt aber,dass C das letztere "gelegentlich tut"(CR 30,698 und CR 36,370).Damit sieht Otten "das menschliche Verlangen nach Logik zum Meister der Schrift" werden,und dies,obwohl er feststellt,dass es sich im Sinne Calvins "auch bei der Verwerfung um eine in der Schrift bezeugte Wahrheit handelt"(89).- Wenn man "konstruieren" und "logisch" im Sinne des rationalen Denkens versteht,so ergibt sich aus Ottens Thesen nichts anderes als dies: zwei Schriftwahrheiten (Erwählung und Verwerfung) dürfen nicht in ihrem inneren Zusammenhang deutlich gemacht werden.Diese These wird aber nicht begründet.Die Kritik an C ist gegenstandslos, weil dessen eigene grundsätzliche Auffassung von der Schriftauslegung garnicht entfaltet wird.Nur von daher wäre es möglich,sein faktisches Vorgehen als einen Widerspruch zum ursprünglichen Ansatz zu kritisieren.-Als Beispiel einer von ihm abgelehnten Definition der Praedestination nennt Otten(112): "Praedestinationem...definio liberum esse consilium Dei,quo et humanum genus et singulas mundi partes pro immensa sua sapientia et iustitia incomprehensibili moderatur"(CR 37,287;in der zweiten Schrift gegen Castellio:De occulta providentia)

1) Die Vorsehung

Nach Calvin bestand die Vorsehung Gottes nicht nur in dessen Vorherwissen, sondern auch in dessen Wirken, "sie bezieht sich also auf die Hand Gottes nicht weniger als auf sein Auge".[1] Er verwarf die "ganz allgemein verbreitete Meinung", nach der die "allgemeine" Vorsehung Gottes die Geschöpfe in ihrer zufälligen Bewegung nicht hindere und auch nicht die Menschen hindere, sich in freiem Willensentscheid da- oder dorthin zu wenden. Gott sollte danach "dem Menschen durch seine Kraft die Bewegung verleihen, vermöge deren dieser dann nach der Beschaffenheit der ihm innewohnenden Natur tätig sein könnte - der Mensch aber könnte seine Handlung nach seinem freien Entschluss bestimmen".[2] Nach Calvin meinte man damit, dass die Welt und der Mensch selbst "durch Gottes Macht nicht aber durch seine Bestimmung" regiert werde.[3] Demgegenüber verwies er darauf, dass zwar das Einzelne aus verborgenem Naturantrieb bewegt werde, "als ob nun von selbst abliefe, was Gott einmal geordnet hat".[4] Neben dem Aufrechterhalten der Naturordnung durch die "allgemeine Vorsehung" sah er aber auch die "besondere Vorsehung" oder die "besondere Fürsorge Gottes" am Werk, die sich "nicht bloss auf einzelne Akte" beschränkte, sondern "alle einzelnen Geschehnisse" betraf.[5] Gott hatte nach ihm die Macht und auch die Entscheidung oder die Bestimmung, sodass "die Kreatur nach Gottes wunderbarem Rat einem bestimmten und besonderen Zweck dienstbar gemacht wird".[6] Gott handelte dabei mit der Naturordnung oder

---

1) I,16,4
2) ebd.:...ut ille motionem huic sua virtute inspiret qua agere possit pro naturae sibi inditae ratione: hic autem actiones suas voluntario consilio moderetur.
3) ebd.
4) ebd.:Verum quidem est singulos rerum species arcano naturae instinctu moveri,acsi aeterno Dei mandato parerent,et quod semel statuit Deus,sponte fluere.
5) ebd.:providentia universalis und specialis
6) I,16,8

ohne und auch gegen sie, d.h. er verwendete Mittelursachen oder auch nicht.[1] Der Gegenstand seiner Vorsehung bildete das ganze Menschengeschlecht.[2]

Aus dem von Calvin bestimmten Verhältnis zwischen Gott als der Erstursache[3] und den Dingen als Mittelursachen ergibt sich, dass es ein Geschehen geben konnte, das dem Menschen zufällig erschien, das also nicht notwendig oder in dem Wesen der Dinge begründet erschien, das aber von Gott angeordnet und in diesem Sinne notwendig war. Calvin verwies beispielsweise auf die Gebeine Christi, die der Natur nach hätten zerbrochen werden können, die aber unmöglich gebrochen werden konnten, weil Gott es so bestimmt hatte. Diese Sachlage fand er mit der scholastischen Unterscheidung einer absoluten und einer bedingten Notwendigkeit begrifflich gut erfasst.[4] Aus dem Verhältnis zwischen Gott und den Mittelursachen ergab sich für ihn aber auch, dass alles Geschehen, auch wenn der Mensch meinte, er kenne die Ursachen, von Gottes verborgenem Wirken bestimmt war. Dies galt für das Handeln der Menschen sowohl hinsichtlich der irdischen, als auch hinsichtlich der himmlischen Dinge.

Mit dem Verweis auf Gottes Vorsehung löste er die Frage, "was für eine Freiheit der Mensch in solchen Handlungen besitzt, die an sich weder gerecht noch böse sind und also mehr das leibliche als das geistliche Leben betreffen".[5] Wie schon gesagt, hatte er hierbei bereits die ersten Scholastiker zum Gegner.[6] Die Kraft der göttlichen Vorsehung

---

1) CR 30,353:Nunc mediis interpositis operatur Deus,nunc sine mediis,nunc contra omnia media.- I,17,4 u.6 u.9 u.11:causae inferiores.
2) I,16,6
3) vgl.Jacobs 67
4) vgl.Otten 104; vgl. CR 36,354; I,16,9:necessitas absoluta,necessitas secundum quid;necessitas consequentis,necessitas consequentiae.
5) II,4,6; vgl.II,2,5

ging nach ihm so weit, "dass die Dinge sich so auswirken, wie Gott es als gut ersehen hat, und dass auch der Wille der Menschen sich nach diesem Plan richten muss". Er nannte es "eine besondere Gnade des Herrn, wenn es uns einfällt, uns für das zu entscheiden, was uns zugute kommt, ... und wenn andererseits Verstand und Gemüt dem aus dem Wege gehen, was schaden müsste". Dass Gut und Schlecht hier allein im "irdischen" Sinne zu verstehen sind, ergibt sich aus der Fragestellung. Beachtenswert ist Calvins Bemerkung, der Mensch halte sich für frei, glaube, die Leitung der äusseren Geschehnisse unterliege dem menschlichen Willen. In Wirklichkeit aber unterstand der Wille auch in äusseren Dingen der Leitung Gottes.[1] Auch den äusseren Dingen gegenüber bestand "nicht in dem Sinne eine freie Entscheidung, dass etwa Gottes Wille die Herrschaft über unsere Freiheit einbüsste".[2]

Calvin sprach dem Menschen das Bewusstsein der Freiheit jedenfalls nicht ab, aber er nahm auch eine gewisse psychologisch-spontane Freiheit an, ohne dass er deren Verhältnis zur Vorsehung Gottes genauer bestimmte. Dasselbe gilt auch für seine Bestimmung des Verhältnisses von Vorsehung und Mittelursachen überhaupt. Wichtig ist aber, dass er die Mittelursachen und die menschliche Freiheit der Vorsehung Gottes nachdrücklich unterordnete. Mann kann von einem betont religiös-personalen Denken sprechen, das die Gegebenheiten nicht rational durchdachte und kraft dessen die untergeordneten Ursachen geradezu als blosse Instrumente erschienen. Dem Inhalt nach handelte es sich vor allem um die Gedanken der Souveränität Gottes, seiner Allwirksamkeit, seiner Macht,

---

1) II,4,6 u.7 (äussere Dinge - irdische Dinge)
2) II,4,7:Ego vero dico,sufficienter iis probari quod contendo,Deum,quoties viam facere vult suae providentiae,etiam in rebus externis hominum voluntates flectere et versare,nec ita esse liberam ipsorum electionem,quin eius libertati Dei arbitrium dominetur.

aber auch seiner Güte.[1]

Calvins religiöse Kritik hob darauf ab, dass seine Gegner die Souveränität und die dadurch geforderte Haltung des Menschen verletzten.[2] Die genannte Einschränkung der besonderen Vorsehung bedeutete für ihn, dass man das Wirken zwischen Gott und dem Menschen aufteilte, damit die Wirksamkeit Gottes verkürzte und die Grösse Gottes verkleinerte.[3] Es bezog sich auf seine Gegner, wenn er sagte, aus den "mittleren" und "nächsten" Ursachen werde ein Schleier gewebt, der davon abhalte, Gottes Hand anzuerkennen, die sich doch deutlich in seinen Werken zeige.[4] Die katholische Auffassung riss nach ihm einen Abstand zwischen Gott und den Menschen auf, band die Menschen an die Werke der Natur und lenkte sie von Gott ab. Nur die "Fingerspitzen Gottes" fand er beobachtet, nicht sein "Angesicht".[5] Es war nach ihm eine Undankbarkeit, der Natur zuzuschreiben, was Gott gebühre; damit werde der Name Gottes verfinstert.[6] Auch auf die Beschränktheit des Menschen verwies er.[7] Ähnliche Gründe erschienen bei seiner Kritik der katholischen Engellehre. Man habe, sagte er, den Engeln zugesprochen, was Gott allein zukomme. Ohne Begründung in Gottes Wort habeman sie mit allerlei maßlosem Ruhm bedeckt. Auf diese Weise sei Christi Ehre schon seit vielen Jahrhunderten auf mancherlei

---

1) vgl. Otten 99;vgl.die Einleitung 3ff.und Torrance (69);auch er muss feststellen,dass bei Calvin die causae inferiores nicht übersehen werden dürfen;das rationale Moment ist damit bejaht; vgl.III,3;
2) Es ist auch an C.s Kritik der scholastischen Form der Theologie zu erinnern(2.Kap.).Da seine religiöse Kritik wesentlich den Inhalt der überkommenen Vorsehungslehre im Auge hatte, wird erst hier darauf eingegangen.
3) Vgl.Otten 104
4) zitiert nach Torrance 69
5) ebd.
6) ebd.;CR 35,594;I,5,1 u.4;I,16,6;II,2,1;II,2,27;
7) Vgl.Otten 104

Weise verdunkelt worden.[1] Er selbst räumte also den Engeln, den Mittelursachen in einem besonderen Sinne, wenig Bedeutung bei der Vorsehung ein.[2]

Das bisher Gesagte gilt im Sinne Calvins in Bezug auf die Tätigkeit Gottes, der Dinge und der Menschen überhaupt. Das Handeln des Menschen hinsichtlich der himmlischen Dinge wurde aber noch nicht ausdrücklich berührt. Die Frage nach seinem Verständnis der Mittelursachen kann man besser beantworten, wenn man auf die spezielle Frage nach dem Verhältnis von göttlicher Vorsehung und menschlicher Sünde eingeht. Streng genommen und unter systematischem Aspekt gehört diese Frage in den Zusammenhang der Praedestination. Dorthin gehört auch die Frage nach dem Verhältnis der göttlichen Wirksamkeit und des menschlichen Handelns hinsichtlich der himmlischen Dinge.

2) Die Praedestination als doppelte Vorbestimmung

Praedestination als doppelte Vorbestimmung besagte nach Calvin "Gottes ewige Anordnung, vermöge deren er bei sich beschloss, was nach seinem Willen aus jedem einzelnen Menschen werden sollte. Denn ... den einen wird das ewige Leben, den anderen die Verdammnis vorher zugeordnet".[3] Die unter dem Volk allgemein verbreitete Auffassung, die nach ihm aber auch "in allen Jahrhunderten ... hochbedeutende Verfechter

---

1) I,14,10 (C nannte Dionysius Areopagita,vgl.I,14,4)
2) Bei seiner Kritik der katholischen Lehre von der Fürbitte der Heiligen nannte C aber Schriftaussagen,die nach Meinung seiner Gegner für die Heiligen galten,die er selbst aber auf die Engel bezog(III,20,23);offenbar betonte er jeweils die verschiedenen Akzente.
3) III,21,5;vgl.ebd.:Praedestinationem,qua Deus alios in spem adoptat,alios adiudicat aeternae morti,...

gehabt"[1] hatte und auch von der Schultheologie vertreten wurde,[2] betrachtete das göttliche Vorherwissen als Ursache der Vorbestimmung?[3] je nach dem, ob Gott vorhersieht, ob die Menschen seiner Gnade würdig oder unwürdig sein werden, erwählt oder verwirft er sie; damit ergibt sich, dass die Ursache der Vorherbestimmung in den Tugenden und Lastern der Menschen liegt[4] oder dass "Gottes Erwählung an die Würdigkeit der Menschen oder an die Verdienste der Werke gebunden" ist.[5]

Auf die Lehre des Thomas von Aquin ging Calvin besonders ein. Gemäss seinem Bericht war nach diesem "das Vorherwissen der Verdienste zwar nicht von seiten dessen eine Ursache der Vorbestimmung ..., der sie übt"; sie konnte aber "auf unserer Seite so genannt werden ..., nämlich gemäss einer besonderen Einschätzung der Vorbestimmung! So heisst es etwa, Gott bestimme für den Menschen die Herrlichkeit aufgrund der Verdienste zuvor, weil er beschlossen habe, ihm die Gnade zu gewähren, durch die er sich solche Herrlichkeit verdienen könnte!"[6]

---

1) III,23,1 2) III,23,6

3) III,21,5:(Fortsetzung von Anm.3,260)...nemo,qui velit pius censeri,simpliciter negare audet;sed eam multis cavillis involvunt,praesertim vero qui praescitentiam faciunt eius causam.

4) III,22,4:Quaeritur origo et causa,quam praescientiae doctores in hominum virtutibus et vitiis expositam esse volunt.-CR 36,288;

5) III,21,5:...nunc in medium prodeant,qui Dei electionem volunt adstringere vel dignitati hominum,vel operum meritis.-III,23,6

6) III,22,9:Ac ne illam quidem Thomae argutiam moramur, praescientiam meritorum non ex parte quidem actus praedestinationis esse praedestinationis causam:Ex parte autem nostra quodammodo sic vocari posse,nempe secundum particularem praedestinationis aestimationem,ut quum dicitur Deus praedestinare homini gloriam ex meritis,quia gratiam ei largiri decrivit, qua gloriam mereatur.Quum enim nihil in electione nisi meram bonitatem velit nos intueri Dominus,si quis plus aliquid prospicere hic cupiat,praepostera erit affectatio.Quodsi certare subtilitate libeat, non deest quo istam Thomae argutiolam retundamus. Ipse contendit,gloriam electis quodammodo praedestinari ex meritis:quia gratiam illis praedestinat Deus, qua gloriam mereantur.Quod si contra expiciam,praedestinationem ad gratiam electioni ad viatam subservire esseque eius veluti pedissequam?Gratiam iis praedestinari quibus gloriae possessio iam diu assignata sit:quia in iustificationem ex electione filios suos

Diese "Spitzfindigkeit" brachte nach ihm zum Ausdruck, dass die Erwählung "gewissermassen" von den Verdiensten abhängig gemacht wurde. Es sei, meinte er dagegen, bei der Praedestination allein Gottes Güte anzusehen. Vor allem aber verwies er dem Gedankengang des Thomas gegenüber darauf, dass die Vorbestimmung zur Gnade im Dienst der Erwählung zum Leben stehe; sie folge ihr also auf dem Fuße nach. Die "Vorbestimmung zur Herrlichkeit" war nach ihm "die Ursache der Vorbestimmung zur Gnade".[1] Damit betrachtete er die Lehre des Thomas für widerlegt. Ausdrücklich hob er also auf die Erwählung als Grund und Ursache der Gnade ab. Zwei andere Gedanken standen aber unausdrücklich hinter seiner Argumentation: einmal war die Vorbestimmung als Ratschluss und auch als Verwirklichung dieses Ratschlusses vorausgesetzt, zum anderen aber seine kritische Stellung gegenüber der Lehre von einem menschlichen Verdienst. Deutlich wird dies in seinen Entgegnungen auf die allgemeine gegnerische Lehre.

Er sagte, dass an den Menschen alles gleich und doch Gottes Urteil verschieden sei: "Den einen nimmt er an, den anderen verwirft er".[2] Gott hatte "die künftigen Geschehnisse nur aus der einen Ursache heraus vorhergesehen, weil er beschlossen hatte, sie sollten so vor sich gehen". Es ist deshalb, wie er folgerte, umsonst, um das Vorherwissen zu streiten, wo es doch feststeht, dass alles vielmehr aus seiner Anordnung, seinem Wink heraus geschieht.[3] Was speziell die Berufung angeht, die nach ihm zwar nicht mit der Erwäh-

---

adducere Domino placeat.Unde enim sequitur,praedestinationem gloriae causam potius esse praedestinationis gratiae,quam e converso.Sed valeant haec certamina,ut sunt supervacua inter eos qui satis sapientiae sibi in verbo Dei ducent.Vere enim illud ac Ecclesiastico scriptore olim dictum fuit,qui Dei electionem meritis assignant eos plusquam oportet sapere.

1) III,22,9;ausführlich Otten 116ff.
2) III,22,5
3) III,23,6:Sed quum non alia ratione quae futura sunt praevideat,nisi quia ita ut fierent decrivit:frustra de praescientia lis movetur,ubi constat ordinatione potius et nutu omnia evenire.

lung zusammenfiel, aber notwendig in ihrem Gefolge war, so sagte er, der Mensch mache nicht durch seine Zustimmung die Erwählung wirksam, sonst werde der Wille des Menschen dem Ratschluss Gottes übergeordnet.[1] Er verwarf also die Verknüpfung von Vorherwissen und Vorherbestimmung wegen Gottes Allwirksamkeit. Andererseits machte er darauf aufmerksam, dass er einen vorhergesehenen Verdienst garnicht anerkannte[2] und den Glauben wie die Heiligkeit des Lebens als Folgen der Erwählung betrachtete.[3] Selbstverständlich wandte er sich auch gegen die katholische Lehre von der Universalität der Gnade.[4] Bei seiner Kritik am scholastischen Praedestinationsverständnis verwies er auch darauf, dass es zu den schwersten und gefährlichsten Versuchungen gehöre, die Erwählungsgewissheit ausserhalb des vorgeschriebenen Weges zu suchen. Die Erwählungsgewissheit, begründet in der Erwählung, erfuhr der Mensch in der Heilsgewissheit oder im Glauben.[5]

Calvin sah nun seine Auffassung von der doppelten Praedestination auf verschiedene Weise durch seine Gegner angegriffen. Den Einwand, "Gott gerate ja mit sich selbst in Widerspruch, wenn er alle zu sich einlüde und nur wenige Auserwählte annähme", liess er deshalb nicht gelten, weil für ihn die "Allgemeinheit der Verheissungen" nicht "die Besonderheit der den einzel-

---

1) III,23,3;die Bestreitung der Praedestination macht nach C aus Gott einen Deus otiosus. (CR36,294 und 295 und 297).
2) CR 30,688 u.9
3) CR 30,714
4) C verweist auch im Zusammenhang der Willensfreiheit auf diese Lehre: II,2,6; II,3,10; II,3,11(Occam wird genannt);vgl.Otten 81
5) Vgl.Otten 58; bei C.s Kritik stand deshalb auch die Heilsgewissheit im Vordergrund. Vgl.aber auch CR 35,463:incumbunt,ut totam suae electionis fiduciam ex piorum animis deleant,...Videmus ergo in summa,ut venerandis patribus nihil aliud sit temeraria damnataque praesumptio,nisi sancta revelatae nobis per Christum nostrae adoptionis fiducia,ad quam ubique suos Deus animat.

nen zukommenden Gnade" aufhob.[1] Er kannte nämlich erstens eine "allgemeine Berufung", die zwar nicht alle Menschen betraf, aber doch alle, die im Bereich der Kirche Christi wohnten. Zweitens wusste er um eine "besondere Berufung", die allein den Erwählten galt.[2] Sie bedeutete eine wirksame Berufung, die "innerliche Erleuchtung durch den Geist".[3] Die Verworfenen waren hiervon ausgeschlossen. Eine gewisse Mittelstellung, wenn man so sagen will, nahmen die Zeitgläubigen ein.

Aus seinem Praedestinationsverständnis, genauer aus seiner Deutung der Verwerfung, ergab sich für seine Gegner die Unmöglichkeit, Gottes Gerechtigkeit als unverletzt anzusehen. Sie stellten die Frage, weshalb denn Gott den Menschen zürne, die ihn doch durch keine Beleidigung gereizt hätten. Sie sahen in dem Gott Calvins einen Tyrannen, der willkürlich über die Menschen verfügte. Calvins verwies zunächst auf die "Unverschämtheit", "die Ursache des göttlichen Willens auch nur zu erforschen". Gottes Wille sei die letzte Ursache.[4] Zum anderen sagte er: "Gottes Wille ist die letzte Richtschnur der Gerechtigkeit: wenn er also etwas will, so ist es eben darum, weil er es will, für gerecht zu halten".[5] Einen Versuch, Gottes unbegreifli-

---

1) III,22,10;
2) III,24,8;vgl.Otten 42f. 3) III,24,8;
4) III,23,2:Primum ergo interrogant quo iure suis creaturis irascatur Dominus,a quibus nulla ante offensa provocatus fuerit.Nam exitio devovere quos placuerit,tyranni magis libidini,quam legitimae iudicis sententiae convenire.Esse igitur cur cum Deo expostulent homines,si nudo eius arbitrio,citra proprium meritum,in aeternam mortem praedestinatur.Eiusmodi cogitationes si quando piis hominibus in mentem veniant,ad frangendos earum impulsus,vel hoc uno satis armabuntur,si reputent quantae sit improbitatis,causas divinae voluntatis duntaxat percontari,quum omnium quae sunt,ipsa sit causa,et merito esse debeat. Nam si ullam causam habet,aliquid eam antecedat oportet,cui veluti alligetur:quo nefas est imaginari.
5) ebd.:C verbindet beide Gedanken so,dass der zweite den Grund abgibt für den ersten:(Forts.von Anm.4) Adeo enim summa est iustitiae regula Dei voluntas, ut quidquid vult,eo ipso quod vult,iustum habendum sit.Ubi ergo quaeritur cur ita fecerit Dominus,respondendum est,quia voluit.Quod si ultra pergas rogando cur voluerit,maius aliquid quaeris,et sublimius Dei voluntate,quod inveniri non potest.

chen, verborgenen Willen zu erfassen, sah er in der Differenzierung von voluntas ordinata und absoluta.Sie bedeutete ihm eine Gotteslästerung. In Gott, meinte er, sei nichts ungeordneteund dürfe keine Ungleichheit angenommen werden.[1] Natürlich wollte er auch jede Trennung zwischen der Macht und der Gerechtigkeit Gottes vermeiden: "Wir erdichten uns keinen Gott, der ausser des Gesetzes stünde".[2]

Der gegnerischen Behauptung, nach der seine Lehre der Gerechtigkeit Gottes widersprach, stellte er Gottes gerechten, wenn auch unbegreiflichen Willen gegenüber. Er machte aber noch einen zweiten Grund namhaft. Die Verderbnis der Menschen war nach ihm die Ursache des göttlichen Zorns und der Verdammnis, und zwar eine Ursache, "die sie in sich zu erkennen genötigt sind".[3] Diesem Gedanken mass er grösste Bedeutung bei. Er forderte nämlich, dass die Menschen "an der verderbten Natur des Menschengeschlechtes die offenkundige Ursache der Verdammnis anschauen, die uns näher liegt, - statt eine verborgene und zutiefst unbegreifliche in Gottes Vorbestimmung zu suchen".[4]

Angesichts dieser beiden Begründungen darf man von "zwei einander gegenüberstehenden Momenten" sprechen, die in ihrer Spannung belassen werden: "Die reprobatio ist durch Gott verordnet und hat ihre letzte Ursache in Gottes verborgenem Ratschluss; die reproba-

---

1) III,23,2; CR 36,115 u.310; vgl.Otten 69
2) III,23,2; CR 37,288:Itaque quod de absoluta potestate negantur scholastici non solum repudio,sed etiam detestor,quia iustitiam eius ab imperio separant.
3) III,23,3:Qualiter peccato vitiati sumus omnes,non possumus non esse Deo odiosi,idque non tyrannica saevitia,sed aequissima iustitiae ratione.Quod si iudicio mortis obnoxii sunt omnes naturali conditione,quos ad mortem Dominus praedestinat,de qua,obsecro,eius iniquitate erga se conquerantur?..Ex corrupta massa si desumpti sunt omnes,non mirum si damnationi subiacent.-CR 36,288:Verum est istud quidem,reprobos iram Dei sua pravitate accersere.
4) III,23,7:quare in corrupta potius humani generis natura evidentiam damnationis causam,quae nobis propinquior est,contemplemur,quam absconditam ac penitus incomprehensibilem inquiramus in Dei praedestinatione.-Vgl.auch II,5,3:Calvins Antwort auf einen Einwand gegen seine Lehre von der Unfreiheit des

berührten den entscheidenden Punkt. Calvin antwortete: "Wir müssen schliesslich immer allein auf das Gutdünken des göttlichen Willens zurückgreifen, dessen Ursache in Gott selber verborgen ist".[1] Adams Fall ging nach ihm auf Gottes Anordnung zurück und diesen Ratschluss hielt er für gerecht und unerforschlich, was er bei dieser besonderen Frage wiederum eigens betonte.[2] Er verteidigte sich auch mit dem "wunderbaren Rat", nach dem Gott alle Menschen wegen der Schuld eines Menschen bestrafte, einen Ratschluss, dem er auch seine Gegner zustimmen sah: "Was hindert sie nun von einem Menschen zu bekennen, was sie wider ihren Willen vom ganzen Menschengeschlecht zugeben".[3] Mit dem Gedanken der unergründlichen Gerechtigkeit verband er auch den Gedanken der Gloria Dei und der Demut des Menschen.[4]

Dem logischen Zusammenhang nach war die letzte Antwort als solche notwendig. Die untergeordnete Antwort als solche besass kraft dessen, was Calvin darlegte, freilich ihre Bedeutung. Er brachte sie vor allem auch deshalb vor, weil seine Sündenlehre eine gewisse Eigenständigkeit besass und im faktischen und psychologischen Sinne für ihn im Vordergrund stand. Das, was die letzte, und das, was die untergeordnete Antwort besagte, stand letztlich doch im Verhältnis von Grund und Folge. Jede andere Deutung wäre übrigens in die Nähe der katholischen Lehre gekommen, nach der die Laster der Menschen Ursache der göttlichen Verwerfung waren. Die überkommene Praedestinationslehre verwarf aber Calvin in betonter Weise, allerdings nur die positive Fassung, die Beziehung zwischen Verdienst und

---

1) III,23,4:Rursum excipiunt:non ne ad eam,quae nunc pro damnationis causa obtenditur,corruptionem Dei ordinatione praedestinati ante fuerant?Quum ergo in sua corruptione pereunt,nihil aliud quam poenas luunt eius calamitatis in quam ipsius praedestinatione lapsus est Adam,ac posteros suos praecipites secum traxit,Annon itaque iniustus,qui creaturis suis tam crudeliter illudit?Calvins Antwort:Fateor sane in hanc, qua nunc illigati sunt,conditionis miseriam Dei voluntate decidisse universos filios Adam;atque id est quod principio dicebam,redeundum tandem semper esse ad solum divinae voluntatis arbitrium,cuis causa sit in ipso abscondita.
2) ebd.;vgl. Otten 92 u. 93
3) III,23,7:Quid eos prohibet fateri de uno homine,quod inviti de toto humano genere concedunt?
4) Otten 92f.

tio ist aber durch die Menschen verschuldet, so dass causa et materia in ihnen selbst zu suchen sind".[1] Calvin sah zwischen beiden Gedanken eine Übereinstimmung, zwar keine, die dem Verstand einleuchtete, sondern eine, die dem Glauben verständlich war.[2] Rational gesehen stellten seine Antworten Antinomien dar.[3] Die Frage war ja, "ob nicht die Gottlosen, die durch willentliches Sündigen den Zorn Gottes auf sich laden, schon längst vorher aus gerechter, aber unbekannter Ursache von Gott verworfen worden seien, und ob aufgrund solcher Verwerfung der göttliche Zorn auf ihnen liege".[4] Diese Frage bejahte er insofern, als Gott für ihn nicht nur der Urheber für die Verwerfung war, sondern auch der Urheber für die Ursache der Verwerfung.[5]

Die Antinomien schwächte Calvin selbst ab. Man kann von einer untergeordneten und einer letzten Antwort sprechen.[6] Auf den Einwand, den ihm seine Gegner auf seinen Verweis an die menschliche Verderbnis machten, hob er seine "untergeordnete" Antwort zu Gunsten der "letzten" Antwort auf. Die Gegner fragten ihn, ob denn diese Menschen zu der Verderbnis, die jetzt als Ursache ihrer Verdammnis vorgeschützt werde, nicht zuvor durch Gottes Verordnung bestimmt worden seien. Sie meinten dabei nicht nur die Verderbnis der Menschen überhaupt, sondern den Beginn der Verschuldung, den Ursprung der Erbsünde nämlich, das heisst den Sündenfall Adams. Damit verschärften sie das Problem und

---

Willens. Nach diesem Einwand waren "entweder alle Menschen als Teilhaber an der gleichen natürlichen Art böse oder aber alle gut".

1) Jacobs 56;III,23,4:sic ex Dei praedestinatione pendet earum perditio,ut causa et materia in ipsis reperiatur;vgl.Otten 95ff.;
2) vgl.Otten 76;CR 36,310:Optime igitur consentiunt inter se haec duo:quod quisque sibi propria incredulitate damnationis sit autor,et nihilominus quincunque Spiritu Dei destitui sunt,caeci adversus Christum ruant.
3) vgl.Otten 74;
4) so Otten 75;vgl.CR 36,342;
5) vgl.Jacobs 143;dies gilt auf Grund des oben Gesagten.
6) ebd.

und Erwählung. Sein ursprünglicher Ansatz in der Praedestinationslehre bezog sich ebenfalls nur auf diese Frage. Dass er auch die negative Fassung verneinte oder sich nicht mit der untergeordneten Antwort begnügte, beruhte auf einem konsequenten Durchdenken des einmal gemachten Ansatzes in der Praedestinations-und Vorsehungslehre.[1)]

Der zuletzt genannte Einwand gegen die untergeordnete Antwort bezieht sich deutlich schon auf die Frage nach dem Wirksamwerden des Verwerfungsratschlusses. Zu dieser darf man zwei weitere Probleme zählen, die bei der Auseinandersetzung zur Sprache kamen. Diese Probleme überschneiden sich freilich. Gemeint ist einmal die Frage, wie das göttliche Wirken mit der Sünde zusammen bestehen konnte, zum andern die Frage nach dem Verhältnis von menschlichem und göttlichem Willen und Wirken hinsichtlich der himmlischen Dinge.

3) Gott und Mensch beim Wirken der Sünde

Da sich Calvins Lehre von der Vorsehung und seine Lehre von der Praedestination überschnitten, ergaben sich beiden Lehren gegenüber dieselben Einwände. Ebenso waren seine Entgegnungen dieselben. Es handelte sich im Prinzip um die Vorwürfe, dass die Lehre von Gottes Allwirksamkeit Gott zum Urheber der Sünde mache und die menschliche Verantwortung aufhebe. Calvin bezeichnete sie als gotteslästerlich.[2)] Seine Gegner lösten die auch für sie wichtige Frage nach dem Verhältnis, das zwischen der göttlichen Kausalität und der Sünde bestand, mit der Unterscheidung zwischen dem "Tun" und der "Zulassung" Gottes[3)] oder mit der Unterscheidung zwischen Gottes Willen und Gottes Zulassung.[4)]

---

1) Weder Otten noch Jacobs noch C selbst stellen scharf den Unterschied und die Abfolge von Verwerfungsratschluss-Bewirken der Verderbnis-Verdammnis heraus. Reprobatio meint immer mehr als nur Verwerfungsratschluss.Die Bestimmung zur Verwerfung oder die Anordnung der Verwerfung impliziert bei C und bei den Argumenten seiner Gegner immer auch das notwendig damit verbundene Wirken.
2) Vgl.Otten 107
3) I,18,1:Hinc reperta distinctio inter agere et permittere...
4) III,23,8:Hic ad distinctionem voluntatis et permissionis recurritur,secundum quam obtinere volunt,permittente modo non autem volente Deo perire impios.

Sie wollten damit der Aussage entgehen, dass Gott die Sünde wolle und wirke. Calvin sagte dazu: "Die Bedenklichkeit solcher Leute wäre auch durchaus verzeihlich, wenn sie bloss der Anschein des Widersinnigen in Schrekken setzte; nur dürften sie eben nicht verkehrterweise versuchen, Gottes Gerechtigkeit vor dem Vorwurf durch eine Unwahrheit zu rechtfertigen".[1] Gott hatte nämlich nach ihm den bösen Werken, die er voraussah, entgegenwirken können, hatte es aber deshalb nicht getan, weil er "die Menschen zu eben diesen bösen Werken erschaffen" hatte.[2] Wie sich aus Calvins Vorsehungslehre versteht, konnte er Gottes Allwirksamkeit nicht im Sinne eines passiv aufgefassten Zulassens abschwächen. Gottes Wille bedeutete nach ihm die Ursache aller Dinge, aller Pläne und Werke des Menschen und deshalb verneinte er die Lösung seiner Gegner. Deutlich ist, dass er hier nicht nur die "allgemeine Regierung Gottes" im Auge hatte,sondern auch dessen "besondere Wirksamkeit, die sich in jeder einzelnen Tat zeigt".[3] Wie aber war nun seine eigene positive Erklärung?[4]

Zunächst ist seine Problemstellung zu beachten: "Einige vernachlässigen gerade die Hauptsache - wie nämlich Gott an eben demselben Werke, das er an Satan und den Verdammten verurteilt, ohne Schuld sein könne...denn es heisst, dass Gott und Satan und die Räuber an ein und demselben Werke beteiligt seien. Und es heisst wiederum, dass nichts sich ereignet, es sei denn, dass es dem Herrn so gefalle. Wie wird also Gott aller Schuld enthoben, wo Satan und seine Werkzeuge schuldig seind"?[5]

Gott hatte nach Calvin einmal deshalb keine Schuld und war also deshalb nicht "Urheber des Bösen", weil seine Absicht, die er verfolgte, gut war. Entweder wollte nämlich Gott die Gläubigen in Geduld üben, sofern sie

---

1) I,18,1
2) III,23,6:Sed quum non alia ratione quae futura sunt praevideat,nisi quia ita ut fierent decrevit,frustra de praescientia lis movetur,ubi constat ordinatione potius et nutu omnia evenire.-Vgl.II,4,3.-Vgl.Otten 105f.
3) II,4,2
4) Dieses Problem ist für C nicht nur wegen der Angriffe seiner Gegner wichtig.Vgl.seine Fragestellung II,4,2 und I,18,1;
5) CR 36,361:Imperite quidam...hoc ipsum de quo maxime

nämlich von bösen Menschen bedrängt wurden, oder er wollte seine gerechten Gerichte vollstrecken.[1] Aber auch die Art der Ausführung war zu beachten: Gott verwandte den Satan als Werkzeug, überlieferte ihm die Verworfenen[2] und liess beide nur kraft seines Willens und seiner Anordnung handeln;[3] der Satan, der Diener des göttlichen Zorns, bestimmte die Entschlüsse der Bösen, regte ihren Willen an, verlieh ihren Unternehmungen Kraft; die Wirksamkeit des Satans war nicht darauf beschränkt, den Menschen nur zum Bösen zu versuchen, sondern er zog den Menschen tatsächlich, nicht zwangsweise, sondern innerlich wirkend ins Böse.[4] In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn es bei Calvin hiess, "dass Gott den bösen Willen führe, sodass nichts geschehe, als was er befehle, dass er die Verworfenen anrege, um seine Ratschlüsse auszuführen".[5] Da Gott also den Satan als Werkzeug benutz-

---

ambigitur secure praetereunt:quomodo extra culpam sit Deus in eodem opere quod in Satana et reprobis damnat ipse,...Audimus commune esse et Dei et Satanae et latronum opus.Audimus nihil accidisse nisi quod Domino risum est.Quomodo nunc a culpa eximitur,Deus,cuius Satan cum suis organis reus,erat?-Vgl.II,4,2

1) II,4,2:Chaldaei,interemptis eius pastoribus,gregem hostiliter depraedantur.Iam eorum improbum facinus palam exstat;neque in eo opere cessat Satan,a quo totum id provenire narrat historia.Ipse autem Iob Domini opus in eo recognoscit,quem dicit sibi abstulisse quae erepta erant per Chaldaeos...(es folgt eine ähnliche Fragestellung wie Anm.5,269)..Facile,si finem agendi primum inspiciamus,deinde modum.Domini consilium est servi sui patientiam calamitate exercere; satan molitur eum ad desperationem adigere;Chaldaei ex re aliena praeter ius et fas lucrum quaerere affectant.Tanta in consiliis diversitas opus iam valde distinguit.In modo non minus est discriminis.Satanae affligendum servum suum Dominus permittit;Chaldaeos, quos ad id exsequendum ministros delegit,illi permittit ac tradit impellendos;satan alioqui pravos Chaldaeorum animos venenatis suis aculeis ad perpetrandum id flagitium instigat;illi ad iniustitiam furiose ruunt,omniaque membra scelere obstringunt ac contaminant.Proprie ergo agere dicitur satan in reprobis, in quibus regnum suum,hoc est nequitiae,exercet.Dicitur et Deus suo modo agere,quod satan ipse(instrumentum quum sit irae eius)pro eius nutu ac imperio huc atque illuc se inflectitad exsequenda eius iusta iudicia.
2) ebd.;I,14,17; CR 34,18
3) CR 36,358:volente et annuente Deo
4) ebd.:..ne vero ideo tantum irae Dei minister quod animos ad malos cupiditates sollicitet;sed quia efficaciter trahet.-zu Röm.9,18:Satan autem ipse,qui intus efficaciter agit,ita est eius minister ut nonisi eius imperio agat.
5) Vgl.Friethoff 255

te, war er nicht die nächste Ursache der Sünde und blieb schuldlos; er befahl die Sünde nicht;[1] um eines anderen Zieles willen konnte er wohl die "defectio" wollen, nicht aber die "perfiditas",[2] er konnte also wollen, was er nicht wollte und zu tun verbot.[3]

Das Verständnis von Calvins Erklärung erfordert zunächst einen Blick auf dessen Absicht: Er wollte begreifbar machen, wie die Allwirksamkeit und Heiligkeit Gottes und die Sünde zusammenbestehen konnten. Wenn man nun seine Aussagen über die Allwirksamkeit Gottes und seine Kritik der "Zulassung" mit seiner Erklärung vergleicht, so zeigt sich, dass diese entweder eine gewisse Einschränkung der göttlichen Allwirksamkeit enthielt, oder aber der von ihm verfolgten Absicht nicht genügte, d.h. nicht erklärte, dass Gott nicht der Urheber der Sünde sein konnte.[4] Diese Behauptung bedarf eines näheren Aufweises.

Calvin ging zwar über ein Beschreiben mehr oder weniger paradoxer Art nicht hinaus, doch lässt ein Durchdringen seiner Aussagen es mehr als wahrscheinlich erscheinen, dass er dem Satan und den Gottlosen, den Mittelursachen, eine eigenständige Kausalität zugestand. Sofern er nämlich dem Satan und den Gottlosen eine besondere Absicht und einen besonderen Willen zuschrieb, besaßen diese eine besondere ethische und psychologische Verfassung. Im Hinblick auf den Inhalt ihres Wollens und Tuns kam ihnen also eine gewisse Eigenständigkeit zu. Auf eine solche und auch auf einen eigenständigen Vollzug des Willens wies ja auch die von ihm vertretene Spontaneität des bösen Willens hin. Damit aber ergibt sich: den Satan und die Gottlosen darf man nicht als Werkzeuge im strengen Sinne verstehen, sie erscheinen vielmehr inso-

---

1) CR 36,316: Nunc autem quum a Deo propinquam actionis causam removens, simul omnem ab eo culpam removeam, ut solus homo reatum subeat: calumniose et improbe dictum istud in me retorqueat: hominis defectionem unum esse ex Dei operibus.
2) I,18,4: Videmus ergo, ut Deus perfidiam nolendo, defectionem tamen alio fine iuste velit.
3) CR 37,303: Nihil obstet quominus inenarrabili suo consilio, quae fieri non vult et facere vetat, fieri velit in diversum finem.
4) das letztere vertreten Otten 108 und Bohatec(1)378

fern als echte Mittelursachen, als sie eben etwas Eigenes besaßen und zwar etwas Eigenes im Blick auf den Inhalt und den Vollzug ihres Wollens und damit auch ihres Tuns. Gemeint ist sowohl eine eigene Finalkausalität, die mit der Bosheit des Satans und der Bosheit der Menschen gegeben war, als auch eine eigene Wirkkausalität, die mit der Spontaneität zusammenhing.

Eine solche Deutung macht es rational zwar eher verständlich, daß Gott nicht Urheber der Sünden zu sein brauchte, aber jetzt stellt sich die Frage, weshalb sich denn Calvin gegen die Unterscheidung von Tun und Zulassen wandte. Auf diese Lehre ging er übrigens nicht eingehend ein. Als Grund seiner Kritik erscheint die Passivität, die er damit Gott zugeschrieben fand. Diese nämlich widersprach der von ihm angenommenen Wirksamkeit Gottes. Sofern man das gezeigte Verständnis der Mittelursachen voraussetzt, lag also der Unterschied zu seinen Gegnern darin, dass er das Wirken der Sünde zumindest in stärkerem Maße, als er es bei diesen angenommen sah, zu Gottes Absichten und Wirken in Beziehung setzen wollte. Wie steht es nun aber angesichts dieser Interpretation mit dem Verständnis der Allwirksamkeit Gottes, die er ja auch ganz extrem formulierte?

Für Calvin war seine rationale Erklärung durchaus zweitrangig gegenüber dem Gedanken der Allwirksamkeit und erst recht der Heiligkeit Gottes. Es versteht sich, daß er im personal-religiösen Sinne, d.h. im Blick auf die Güte und die Macht Gottes und im Blick auf die Abhängigkeit des Menschen,[1)] die Allwirksamkeit Gottes viel extremer formulieren konnte und wohl auch mußte, als ihm dies im rationalen Sinne möglich war. Andererseits wollte er aber verhindern, daß man irgendeine Passivität in Gott hineinsah. Deshalb betonte er auch dann die Allwirksamkeit Gottes, wenn er das Verhältnis zwischen dieser und der menschlichen Sünde bestimmen wollte. Natürlich wählte er hierbei nicht die extremen Formulierungen, vermied allerdings auch nicht Paradoxien, was er im übrigen offenbar garnicht wollte. Rationales und religiöses Denken gingen ineinander über, das religiöse

---

1) Vgl.258f.

Denken hatte den Primat. Um was es ihm ging, zeigt sich besonders klar aus seiner Antwort auf die Einwände, die auf die Antinomien abhoben, welche sich aus seiner These von der Allwirksamkeit ergaben. Er verwies demgegenüber auf die Unerforschlichkeit Gottes und auf die Begrenztheit des Menschen:[1] "Calvin begnügt sich darum mit der Behauptung der complexio oppositorum und wendet sich leidenschaftlich gegen jeden Versuch, die Vernunft in diesen Fragen Autorität sein zu lassen".[2] Für ihn war das religiöse Denken entscheidend und in diesem Sinne darf man in erster Linie seine Aussagen über die Allwirksamkeit Gottes sehen. Was seine rationale Erklärung des Zusammenwirkens Gottes, des Satans und des Menschen betrifft, so erscheint sie mehr als ein Versuch als eine echte Lösung, vor allem, wenn man das nur beachtet, was er ausdrücklich sagte.

Diese Interpretation des Verhältnisses zwischen der Allwirksamkeit und der Heiligkeit Gottes und dem Bewirken überhaupt der Sünde muß sich nun aber auch bei Calvins Ansicht bewähren, die sich speziell auf die erste Wirkung des Verwerfungsratschlusses bezog. Es geht also um seine Lehre, nach der Gott den Sündenfall Adams angeordnet hatte. Auf die Folgerung, Gott sei durch seine Anordnung zum Urheber des Bösen geowrden, antwortete Calvin im wesentlichen einfach mit einem Nein: Gott wollte nach ihm den Fall, war aber nicht Urheber der Sünde. Was das Wirken betrifft, so sagte er, Gott habe den ersten Menschen die "Gabe der Beharrung" vorenthalten.[3] Wieder sieht man sich genötigt, an eine gewisse Eigenständigkeit zu denken, insofern Adam nach Calvins Meinung mit freiem Willen gesündigt hatte. Bezüglich der vorliegenden Frage betonte er nicht die göttliche Kausalität.[4] Auch der Satan war nach ihm durch eigene

---

1) Vgl. Otten 109
2) Otten 110
3) Vgl.Otten 94 u. 108; CR 36,294f.:..hominem eo statu fuisse locatum,quum primum conditus est ut sponte cadendo sibi ipse exitii causa fuerti:et tamen admirabili Dei consilio ita fuisse ordinatum,ut voluntaria haec ruina humano generi et omnibus Adae posteris humilitatis materia foret.
4) Bohatec (1) 368

Schuld gefallen. Weitere Aussagen wollte er deshalb nicht machen, weil ihm die Schrift keine Handhabe mehr bot.[1] Was Adam angeht, so darf man es im Sinne Calvins als Tat und als Vollzug der Allwirksamkeit Gottes ansehen, dass dieser die Beharrung nicht gewährt hatte. Die weitere Frage ist natürlich, auf welche Weise Gott bei dem Vollzug der Ursünde beteiligt gewesen war. Calvins letzte Antwort glich jener, die er bezüglich der Gerechtigkeit Gottes und der Tatsache seines Verwerfungsratschlusses gab. Diese stellte ja seine letzte Antwort dar bezüglich Gottes Wirksamkeit überhaupt.[2] Obwohl das religiöse Denken den Vorrang besaß, ist das rationale Element in seinen Argumenten zu beachten, besonders sein Verständnis der Mittelursachen. Wieder könnte man auch die Frage stellen nach dem rationalen Unterschied zu der katholischen Lehre.

Man darf nun festhalten: Calvin verwarf die überkommene Lösung des Verhältnisses zwischen der Allwirksamkeit Gottes und dem Wirken der Sünde und versuchte selbst eine rationale Lösung; er bezeichnete es als "Gotteslästerung", aus seiner Auffassung auf Gott als den Urheber der Sünde zu schliessen; der eigentliche Unterschied zu seinen Gegnern lag in seinem betont religiösen Denken über die Allwirksamkeit Gottes.

Diese Problematik bezog sich schon auf die Frage nach dem Verhältnis von göttlichem und menschlichem Wollen und Wirken. Man kann sie garnicht von dieser trennen. Lediglich die Akzente darf man verlagern.[3] Der genannte Bezug spiegelte sich auch in den Angriffen von Calvins Gegnern und in dessen Antwort. Seine Gegner hielten ihm etwas entgegen: "Wie sollte Gott den Menschen Dinge als Laster zurechnen, die er ihnen doch durch seine Vorbestimmung zwingend auferlegt hat"![4] Calvin sah, daß damit die Sünder entschuldigt werden sollten und

---

1) Otten 106
2) Vgl.oben;CR 30,705:cadit igitur homo,Dei providentia sic ordinante:sed suo vitio.
3) Sie ist letztlich auch nicht von der Frage nach dem Verwerfungsratschluss und der Gerechtigkeit Gottes zu trennen.
4) III,23,6;CR 36,364;CR 37,274:der Widerspruch zwischen dem Willen Gottes im Gesetz und dem Wollen,mit dem Gott die Sünde will,macht eine gerechte Bestrafung der Sünde unmöglich.

nicht Gott beschuldigt werden sollte. Aber nach ihm konnte man "den Sünder, den doch Gott verdammt, nur unter Schmähung des Richters rechtfertigen".[1] Was aber die menschliche Verantwortlichkeit angeht, so hielt er sie in demselben Sinne fest wie die Allwirksamkeit und die Heiligkeit Gottes. Wie man sieht, bedeutete die angesichts der Sünde bestehende Spannung zwischen der Allwirksamkeit und der Heiligkeit Gottes auch die Spannung zwischen der Allwirksamkeit Gottes und der menschlichen Verantwortung.[2] Schuld und Verantwortung setzten aber ein gewisses eigenständiges boshaftes Wirken voraus.

Auf die menschliche Spontaneität, die das Böse wirkte, und damit auf die Kausalität des Menschen verwies Calvin nicht nur dann, wenn er die Verantwortlichkeit des sündigen Menschen erklären wollte. Er hob auch auf sie ab, wenn er die Gerechtigkeit und die Heiligkeit Gottes mit der Verantwortung des Menschen verteidigte.[3] Gemäß ihrem inneren Zusammenhang erhellen sich beide Fragen. Seine Deutung des Sündenfalls machte, wie schon gesagt, die Kausalität des Menschen insofern ganz deutlich, als er es nachdrücklich als eine Tat des Menschen hinstellte, das Böse und nicht das Gute gewählt zu haben. Er betonte stark die Freiwilligkeit dieses Tuns.[4] Das Böse war nach ihm nicht die Schuld der Schöpfung, nicht die Schuld Gottes, sondern die Schuld der Verderbnis der Schöpfung. Diese rühre daher, meinte er, daß sich Adam aus freien Stücken der Tyrannei des Satans unterworfen habe.[5] Daß er dem Satan und den Gottlosen eine echte Mittelursächlichkeit zuwies, auch wenn er sie rational nicht voll verständlich machen konnte, ergibt sich schon daraus, daß er sonst ebenso wie die Heiligkeit Gottes auch die Verantwortlichkeit des Menschen gleichsam von der rationalen Ebene her verneinen würde. Deutlich ist

---

1) III,23,6
2) Vgl.Otten 75:"Calvin macht keinen Versuch,das Verhältnis zwischen göttlicher Bestimmung und menschlicher Entscheidung rational klar zu machen:in der göttlichen Bestimmung wird die menschliche Entscheidung festgelegt,und in der menschlichen Entscheidung wird die göttliche Bestimmung wirksam".-
3) Vgl.Otten 106
4) Otten 97
5) II,5,1

übrigens, dass die Unfreiheit des Willens hinsichtlich der himmlischen Dinge sich für Calvin nicht notwendig aus der Allwirksamkeit Gottes ergab und er damit auch nicht die Allwirksamkeit Gottes verteidigte.[1)]

4) Der Gegensatz zwischen Calvin und seinen Gegnern

Bei der Frage der Wirksamkeit Gottes und der Wirksamkeit des Menschen zeigt sich, dass der Gegensatz nicht eigentlich auf der rationalen Ebene lag. Er gründete vielmehr in dem betont rationalen Denken von Calvins Gegnern und in dessen betont religiösem Denken. Durch das rationale Denken seiner Gegner sah Calvin seinen religiösen Grundgedanken verletzt, d.h. die Souveränität Gottes. Das Gesagte gilt sowohl für das Verständnis des Zusammenwirkens Gottes und des Menschen bei der Sünde, als auch für das Verständnis des Zusammenwirkens Gottes und der Mittelursachen überhaupt. Es gilt also ebenfalls, wie man sieht, für das Verständnis der Mitwirkung des wiedergeborenen Menschen.

Wie schon bei Calvins Sünden- und Gnadenlehre zeigt sich auch bei seiner Vorsehungs- und Praedestinationslehre, dass er alles Lob des Guten Gott zuschrieb und alles Böse dem "eigenen Gutdünken" des Menschen.[2)] Dieser religiöse Ansatz beeinflußte sein rationales Denken auch der Praedestination.

Bei der Praedestination führte der Gegensatz, wenn man das faktisch-psychologische Vorgehen Calvins beachtet, auf den Gegensatz in der Gnadenlehre zurück: 1.Bei ihm erhielt "die Gnadenwahl Gottes ihren Charakter als das Heil des Menschen tragender und erhaltender Hintergrund von der mit ihr verbundenen Perseveranz".[3)] Mit dieser hing es zusammen, wenn er nichts davon wissen wollte, daß die Verdienste für die Erwählung entscheidend seien. 2. Calvin verwarf die Laster als Ursachen der Verwerfung, nicht aber als Ursachen der Verdammnis, wie man genau genommen sagen darf. Der Unterschied zu der Lehre seiner Gegner lag unter dieser zweiten Rücksicht also auch darin,

---

1) Zum Verhältnis Praedestination und liberum arbitrium vgl.Otten 122ff.-
2) III,23,1
3) Otten 63

dass er den Menschen eine notwendige, die katholische Lehre aber eine wahlfreie Willenstätigkeit zusprach.[1)]

Seine zweite Praedestinationsanschauung lieferte nun aber die letzte Begründung dieser Notwendigkeit der Sünde. Der göttliche Verwerfungsratschluss blieb hierbei letztlich unbegreiflich. Streng systematisch gesehen lag nun, wie man sieht, der Gegensatz nicht in der verschiedenen Antwort auf die Frage nach der Beharrung, sondern in den verschiedenen Ansichten über die Verwerfung und über die Gnadenwahl. Aus Calvins doppelter Praedestination ergaben sich seine Lehren vom Sündenfall, von der Notwendigkeit der Sünde, von dem Belassen im Zustand der Sünde und von der Beharrung.

Seine Kritik am Inhalt der katholischen Praedestinationslehre ging kaum über eine rationale Kritik hinaus. Die religiöse Kritik erschien immer nur bei jenen Fragen, die unmittelbar die Heilslehre betrafen. Vor allem fand sie sich auch dort, wo Calvin sich gegen seine Gegner wandte, sofern diese aus seiner Lehre die Leugnung der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes ableiteten.

---

1) Vgl.Otten 120ff.:"Die Ablehung des Thomas von seiten Calvins erklärt sich nicht aus einer ungenauen Kenntnis dessen, was Thomas gesagt hat, obschon Calvin nicht ganz genau ist,sondern aus einem grundsätzlich anderen Verstehen des Verhältnisses von prima und secunda causa.Gegen Friethoff(80-er vertritt die abgelehnte These-)ist also festzustellen,dass bezüglich der Wirksamkeit der von Gott geleiteten zweiten Ursache Calvin anderer Meinung ist als Thomas;für ihn sind die causae secundae immer nur causae instrumentales,vermittels derer Gott seine Ziele durchführte; es kann von ihnen garnicht die Rede sein,ohne ihre ständige Abhängigkeit von der prima causa zu beachten.Bei Thomas aber wird diesen causae secundae eine gewisse Selbständigkeit des Handelns und Mitursächlichkeit zugesprochen".-Unklar ist, ob Otten mit dieser Auffassung der oben gegebenen Interpretation der causae inferiores widerspricht,oder ob wenigstens der Sache nach-ausdrücklich geschieht es nicht-auf die Beharrung verwiesen werden soll.Dem letzteren widerspricht es allerdings,dass Otten nicht darauf verweist,dass Friethoff letztlich den Unterschied zwischen Calvin und Thomas in der Sünden-und Gnadenlehre sieht.-Die hier vorgetragene Auffassung berührt sich mit der Auffassung Friethoffs-abgesehen davon, dass Friethoff den objektiven Gegensatz zwischen Thomas und Calvin zeigen will.Allerdings gibt Friethoff keine genaue Interpretation der Wiedergeburt bei Calvin.

Die Angriffe fasste er als religiöse Angriffe auf, sie griffen in seinem Sinne die wahre Lehre Gottes an und beleidigten damit Gott. Sie bedeuteten auch einen Versuch, in die göttlichen Geheimnisse einzudringen. Aus diesen Gründen hielt er sich für aufgerufen, die Angriffe zurückzuweisen. Sie waren nach ihm, wie schon gesagt, gotteslästerlich.[1)]

Der Hauptstreit ging für Calvin überhaupt weniger um die katholische Vorsehungs- und Praedestinationslehre, die er ja durch seine Kritik an der entsprechenden Heilslehre unhaltbar machte, sondern vielmehr um die Angriffe auf seine eigene Auffassung. Bei der Abwehr dieser Angriffe ging er, wie schon oben erwähnt, weiter, als er es für die Gläubigen geboten erkannte. Erwollte aber im Rahmen der Schrift bleiben.[2)] Immerhin entwickelte er "nur in Folge polemischer Fragen seine Gedanken über Adams Fall".[3)]

Calvin, der auf Grund seines heilspraktischen Denkens keine eigentliche Trennung von "Dogmatik" und "Moral" kannte,[4)] ging nun immer schon im Zusammenhang der Fragen nach der Sünde, der Gnade und der Praedestination auf die damit zusammenhängende ethische Seite ein. Diese betraf aber auch die Gottesverehrung,[5)] die man eng mit den Sakramenten zusammen sehen darf.

---

1) Vgl.etwa:CR 35,464:Fateor equidem,et sedulo nos omnes docemus,nihil esse magis perniciosum,quam in arcanum Dei consilium inquirere,ut inde electionis nostrae notitiam petamus:adeoque hanc esse varaginem,quae nos in exitium absorbeat.
2) Vgl. 173
3) Otten 29
4) Vgl.aber bes.CR 34,467;hier trennt C deutlich.
5) Vgl.Anm.4.

V I E R T E S K A P I T E L

C A L V I N S K R I T I K D E S

K A T H O L I S C H E N K U L T U S

Calvins "Regel der Gottesverehrung" richtete sich auf die Verbote und die religiös-ethischen Maximen, die für den Menschen aus seinem Sein vor Gott erwuchsen und im Gesetz Christi im engeren Sinne oder im Sittengesetz beschlossen waren. Sie umfasste ferner die "allgemeinen Regeln" überhaupt. Zu diesen zählten neben den genannten Maximen, die den Sinn der kirchlichen Gesetze und Gebräuche zum Ausdruck brachten, jene Vorschriften Christi, die sich auf die Form und den Inhalt der kirchlichen Gesetze und Gebräuche bezogen und die man zum Gesetz Christi im weiteren Sinne zählen darf. Aus dem Zusammenhang, der bestand zwischen den Maximen, den Vorschriften und den konkreten kirchlichen Gesetzen und Gebräuchen, versteht es sich, dass man die letzteren unter dem Aspekt der Gottesverehrung betrachten darf. Dasselbe gilt für die Lebensführung der Gläubigen.

In enger Verbindung mit seiner Regel der Gottesverehrung ist Calvins Lehre vom Wesen und der Verwaltung der Sakramente zu sehen. Christus hatte nämlich nach ihm die Sakramente nicht nur als Hilfsmittel, sondern auch als Kultzeichen gestiftet. Deshalb stand auch die Teilnahme an den Sakramenten im Dienst der Gottesverehrung und des Heilserwerbs und gehörte zu dem geschuldeten Verhalten

der Gläubigen. Die kirchlichen Gesetze hatten im übrigen in gewissem Maße die konkrete Form der Sakramentenverwaltung zu bestimmen.[1)]

Der Begriff "Kultus" besaß auch Geltung bezüglich der von Calvin erwähnten und beurteilten katholischen Lehre, Gesetzgebung und sittlich-kultischen Praxis. Dies gilt gerade auch deshalb, weil er bei seinen Gegnern keinen wesentlichen Unterschied zwischen göttlicher und kirchlicher Gesetzgebung vorfand. Von seinem Horizont her gesehen oder im Rahmen seiner Kritik besaß der Begriff "Kultus" insofern ein fundamentum in re, als er falsche Sakramente namhaft machte, die er zum grössten Teil als Mißformen guter Gebräuche beurteilte.

Im folgenden geht es also um Calvins Kritik an jenen Sakramenten, die er selbst festhalten wollte (I), und an jenen, die er als falsch bezeichnete (II), ferner um seine Kritik der katholischen Gottesverehrung (III).

I. Die wahren Sakramente

In dem verschiedenen Verständnis dessen, was ein Sakrament war (1), lag nur zum einen Teil der Grund für die gegensätzliche Auffassung der Taufe und der Eucharistie. Bei der Taufe (2) ging der Gegensatz auch auf die verschiedenen Gnadenlehren zurück. Bei der Eucharistie schliesslich wurzelte er sowohl in den verschiedenen Gnadenlehren, als auch in der verschiedenen Auslegung des Kreuzopfers und des Priestertums Christi. Diese Abhängigkeit der Lehren von der Eucharistie zeigt sich deutlich schon in der Form von Calvins Kritik der katholischen Lehre: es ging ihm gegenüber der leiblichen um die geistliche Gegenwart Christi im Abendmahl (3) und gegenüber dem Messopfer als menschlichem Werk um das eine und ewige Kreuzesopfer (4). Zunächst ist aber die allem vorausliegende Auseinandersetzung um den Sakraments-

1) Vgl. 27f., 42ff., 83

begriff in den Blick zu nehmen.[1]

1) Die Sakramente im allgemeinen

Nach Calvin war ein Sakrament "ein mit einem äusseren Zeichen bekräftigtes Zeugnis der göttlichen Gnade gegen uns". Diese Bestimmung bezog er auf "sämtliche Zeichen, die Gott je den Menschen aufgetragen hat, um sie der Wahrheit seiner Verheissungen gewiss und sicher zu machen".[2] In seinem Sinne kann man zwischen den Sakramenten im weiteren Sinne und den Sakramenten im strengen Sinne unterscheiden. Das Zeichen der ersteren bestand "zuweilen in natürlichen Dingen, zuweilen in Wundern".[3] Die zweite Gruppe stellten die "ordentlichen Sakramente"[4] dar, die "nach dem Willen des Herrn in seiner Kirche in regelmässigem Gebrauche stehen sollen, um seine Diener und Knechte zu einem Glauben und zum Bekenntnis dieses einen Glaubens herauszufordern".[5] Die Zeichen dieser Sakramente bildeten "nicht einfache Zeichen", sondern "Zeremonien".[6] Die Zeichen wenigstens der Sakramente des Neuen Bundes umfassten aber auch ein äusseres Element.[7] Schliesslich bestand auch ein "Unterschied zwischen den Sakramenten und den anderen Zeremonien". Bei dem letzteren fehlte nicht nur die "bestimmte Verheissung", sondern auch die genaue Bestimmung der

---

1) Neben der ausführlichen Institutio von 1559 vgl.zum folgenden: 1.Inst.von 1536:CR 29;110ff(Taufe);118ff. (Abendmahl). 2.Suppl.Exh.:CR 34;467ff.;487ff.; 507ff. 3.Articuli:CR 35;7(Taufe);14(Verwandlung des Brotes);15(Messopfer);16(Kommunion unter einer Gestalt);18(Konsekrationsgewalt);19(Konsekrationsintention). 4.Rat.ref.:CR 35;620ff.(Abendmahl); 640ff.(Messe).
2) IV,14,18
3) ebd.;Bsp:"Baum des Lebens"=Unterpfand der Unsterblichkeit für die Stammeltern
4) IV,19,1
5) IV,14,19
6) ebd.
7) Wasser;Brot und Wein.Element und Zeremonie bildeten in diesem Falle das äussere Zeichen.Vgl.aber auch unten 323ff.die Handauflegung bei der Ordination: hier fehlt das Element.

Zeremonie.[1]

Calvin ging es bei seiner Kritik der katholischen Sakramente ausschliesslich um die Sakramente im strengen Sinne. Er sprach von ihnen schlechthin als von den Sakramenten. Man kann zunächst auf das verschiedene Verständnis der Verwaltung des Wortes verweisen, die beiderseits beim Vollzug der Sakramente statthatte.

Aus dem Gebrauch der lateinischen Sprache vor Leuten ohne wissenschaftlicher Bildung erkannte Calvin die Absicht, dem Volke keine Unterweisung zukommen zu lassen. Der "Aberglaube" hatte nach ihm schliesslich zu der Meinung geführt, "die Weihe werde nur dann nach Gebühr vorgenommen, wenn sie mit einem heiseren Gemurmel geschah, das bloss wenige vernahmen". Man habe gemeint, sagte er, es sei genug, wenn der Priester unter der starren Verblüffung des Volkes, das von der Sache nichts verstand, die Weiheformel dahermurmelte. Unter dem Papsttum sah er also"das Wort ohne Sinn und Glauben geflüstert, als ob es allein durch seinen Klang die Kraft hätte, das Element zu heiligen".[2] Deshalb sprach er von einer "Zauberbeschwörung".[3] Er selbst forderte die Predigt, die den Sinn des Zeichens erklären sollte. Mit diesem Gegensatz hing die Differenz beim Verständnis der Sakramente überhaupt zusammen.

Nach Calvin "dichteten" seine Gegner den Sakramenten "verborgene Kräfte" an. Er fand die Meinung vor, die Sakramente verschafften den Menschen die Rechtfertigung und gewährten die Gnade. Die Sakramente sah er als "Ursachen der Gerechtigkeit und der Seligkeit" verstanden.[4] Auf diese Auffassung bezog es sich, wenn er vor dem Fehler warnte, den wir begingen, "wenn wir unsere Sinne nicht über das sichtbare Zeichen hinaus in die Höhe erheben und damit auf das Zeichen den Lobpreis für die Güter übertragen,...".[5] Nach ihm führte die Lehre seiner Geg-

---

1) IV,19,2;zum strengen Sakramentsbegriff vgl.65
2) IV,14,4;vgl.CR 39,443
3) ebd.;IV,17,15 u.39
4) IV,4,4:arcanas virtutes.-Magno enim consensu sophisticae scholae tradiderunt,sacramenta...iustificare et conferre gratiam.
5) IV,14,16

ner die Menschen dazu, sich auf eine "leibliche Sache" statt auf Gott zu verlassen. Es sei, sagte er, eine Gerechtigkeit ohne den Glauben versprochen![1] Er selbst hielt den Glauben für unumgänglich, sofern die Sakramente wirksam werden sollten.

Die überkommene Lehre und Praxis war nach ihm also deshalb falsch, weil er "das bei den Sakramenten gesprochene Wort", d.h. die gepredigte Verheissung, garnicht vorfand: weniger die innere Verheissung als vielmehr die äussere Predigt war unterschlagen.[2] Einen zweiten Fehler sah er darin, dass man den Sakramenten eine Wirkung zuschrieb, die unabhängig von der Predigt und dem gläubigen Erfassen des in das Zeichen eingeschlossenen Wortes war. In seinem Sinne bedeutete dies, den Zeichen oder Elementen eine Wirkung zuzuschreiben. Was seine Auffassung angeht, so bedingten sich die Forderung der Predigt und der Hinweis auf den Glauben. Ähnliches darf man von den entsprechenden gegnerischen Ansichten sagen: im Sinne Calvins drückte das Unterlassen der Predigt und das Flüstern fremdsprachiger Worte die magische Wirksamkeit aus, die man den Sakramenten zuerkannte. Beim allgemeinen Sakramentsbegriff lag also der Kern des Gegensatzes beim verschiedenen Verständnis der Wirksamkeit der Sakramente. Dieses ist nun vor allem auch deshalb genauer in den Blick zu nehmen, weil im Sinne Calvins die Frage nach der Wirksamkeit der Sakramente mit der Frage nach der Bedeutung der Predigt und des Glaubens noch nicht gelöst war, wenigstens nicht restlos und vor alleim nicht ausdrücklich.[3]

Soweit man sieht, hatte er seine katholischen Gegner im Auge, wenn er von einem Irrtum sprach, "der aus

---

1) IV,14,14:ut in spectaculo rei corporeae potius quam in Deo ipso acquiescant.-
2) ebd:verbum sacramenti
3) Vgl.Anm.5,281. C entwickelte im Anschluss daran seine eigene Auffassung und betonte in diesem Zusammenhang(IV,14,17):Nihil autem conferunt aut prosunt nisi accepta...Cavendum praeterea ne in errorem huius affinem nos abducant quae ad amplificandam sacramentorum dignitatem paulo magnificentius a veteribus scripta sunt:(vgl.Anm.1,283)

den ein wenig zu grossartigen Äusserungen der Alten entstehen könnte". Dieser Irrtum bestand nach ihm darin, "dass wir der Meinung wären, an die Sakramente sei irgendeine verborgene Kraft geknüpft oder angeheftet, vermöge deren sie uns aus sich selbst heraus die Gnadengaben des Heiligen Geistes zuteil werden lassen könnten, sowie man Wein im Mischkrug reicht". Mit anderen Worten besagte diese Auffassung, dass "die Ursache der Rechtfertigung und die Kraft des Heiligen Geistes in die Elemente wie in Gefässe oder Wagen eingeschlossen werden".[1] Calvins eigene, positive Ansicht ergibt sich aus der Alternative, die er angesichts der genannten Auffassung aufzeigte. Es ging nach ihm um die Frage, "ob Gott aus seiner eigenen oder, wie man sagt, aus der ihm innewohnenden Kraft heraus wirkt - oder ob er den äusseren Merkzeichen seine Stellvertretung überlässt".[2]

Da er das letztere verneinte, ergibt sich, dass er den Sakramenten keine eigene Wirksamkeit zuweisen wollte: allein Gott wirkte. Die Ursachen des Gnadenwirkens, das sich bei den Sakramenten ereignete, sah er genau wie die Ursachen des Gnadenwirkens überhaupt. Gegenüber der katholischen Lehre verwies er auf Christus als "Substanz und Materie aller Sakramente". Er nannte ihn die "einzige Ursache der Gerechtigkeit"; andere Ursachen seien erdichtet. Die Güter, die die Sakramente schenkten, gewährte nach ihm "einzig und allein" Christus.[3] Genauer sagte er, die Ursache der Sakramente sei der Vater, die Materie liege in Christus, im Heiligen Geist werde die Wirkung der Sakramente erfahren.[4] Die Parallele zu den Ursachen der Rechtfertigung und der Wiedergeburt ist klar.

---

1) IV,14,17:ut scilicet arbitremur latentem aliquam virtutem sacramentis annexam afficamque esse,quo ipsa per se spiritus sancti gratias nobis conferant, quemadmodum vinum in cratere propinatur....tollitur figmentum quo iustificationis causa virtusque spiritus sancti elementis ceu vasculis ac plaustris includitur,...

2) ebd.:..quaeritur,propriane et intrinseca(ut loquuntur)virtute operetur Deus,an externis symbolis resignet suas vices.

3) IV,14,16

4) IV,15,6(bei der Taufe):Quamobrem nostrae tum purgationis tum regenerationis in patre causam,in filio materiam,in spiritu effectum consequimur et quodammodo distincte cernimus.

Calvin sprach nun allerdings auch davon, dass die Sakramente bewirkten, was sie abbildeten.[1] Auch verwarf er nicht schlechthin die Formulierungen: "Gefässe des Heiligen Geistes", "Werkzeuge zur Zueignung der Gerechtigkeit", "Ursachen zur Erlangung der Gnade".[2] Die Sakramente bieten die Gnade dar, wie er sich auch ausdrückte.[3] Das volle Verständnis dieser Redeweise ergibt sich mit der Antwort auf die Frage, was denn den Sakramenten blieb, insofern zu ihnen notwendig auch die äusseren Zeichen gehörten.

Nach Calvin war es so, "dass das, was der Diener am Wort in seiner äusserlichen Handlung abbildet und bezeugt, von Gott selbst im Inneren gewirkt wird".[4] Christus gewähre die Güter, sagte er, und zwar durch den Heiligen Geist, unter Beihilfe der äusseren Zeichen.[5] In diesem Sinne unterschied er auch zwischen dem "äusseren Amt der Sakramente" und der "inneren Gnade des Geistes".[6] Diese Aussagen lassen sich nur im Sinne eines Parallelismus verstehen, der zwischen der äusseren Erscheinung und dem inneren Geschehen bestand. Es handelte sich um eine Entsprechung" oder um ein "Gleichnis".[7]

Gemäss dem Bildcharakter der Zeichen besagte dieser Parallelismus einen formalen Bezug zwischen Zeichen und Sache. Sofern die Sakramente die Sache auch darboten

---

1) IV,14,15:De separatione loquitur(Augustinus!)quum scribit, in solis electis efficere sacramenta,quod figurant.
2) IV,19,1:Nam qui septem(sc.sacramenta)ponunt,simul illam defintionem omnibus tribuunt,ut sint gratiae invisibilis visibiles formae;omnia simul faciunt vasa spiritus sancti,instrumenta conferendae iustitiae, causas obtinendae gratiae.- C selbst vermied allerdings in diesem Sinne den Ausdruck Ursache.Vgl.auch IV,14,26;nach Niesel(1)sprach C von "Mittelursachen" (213).
3) Vgl.65
4) IV,14,17
5) IV,14,16
6) IV,14,18
7) IV,15,3;IV,17,3;IV,17,21(similitudo,analogia,affinitas);vgl.Beckmann:"göttlich-menschlicher Parallelismus" (35);Wallace(1):"parallel relationship"(167);Wendel (240).

musste der Parallelismus aber mehr besagen als nur einen formalen Bezug. Dies legt schon das Betonen der Parallelität nahe. Die Frage ist also, wie der Parallelismus des genaueren zu verstehen sei. Eine genaue Antwort ist deshalb schwierig, weil Calvins Aussagen einmal unsystematisch, zum andern vorwiegend personal-dynamisch waren. Das rationale Denken machte sich freilich spürbar und ermöglicht eine Antwort, die auf Grund seiner Aussagen mindestens möglich oder denkbar ist, mit einiger Wahrscheinlichkeit dem Gehalt nach aber auch in seinem Sinne vorgetragen werden darf.

Wenn er einerseits betonte, dass sich die Begnadung auch unabhängig von den Sakramenten vollziehen konnte, andererseits von einer Begnadung sprach, die die Sakramente vermittelten, ist nicht einzusehen, dass jegliche Begnadung in Bezug zu den Sakramenten stehen sollte. Deshalb darf man von einer spezifischen sakramentalen Gnade sprechen, d.h. von einer Gnadengabe, die in Bezug stand zum äusseren Vollzug der Sakramente. Dieser Gedanke wäre nur dann nicht zwingend, wenn der Blick ausschliesslich auf dem personal-dynamischen oder christologischen Aspekt ruhen müsste, wenn also das innere Geschehen überhaupt, das die Gläubigen betraf, nur undifferenziert und ganzheitlich gedacht werden dürfte. Dass dies nicht der Fall ist, zeigte sich schon oben bei der Darstellung der Heilslehre.[1] Sowohl von einer habituellen, als auch von einer aktuellen Gnade darf man sprechen. Zu der letzteren zählt die spezifische sakramentale Gnade: nach Calvin stärkten, kräftigten, mehrten die Sakramente den Glauben, die Heiligung und die Christusgemeinschaft.[2] Die aktuellen Gnadengaben besassen aber einen verschiedenen Inhalt: den verschiedenen Zeichen entsprachen ja verschiedene Ver-

---

1) 226ff
2) Vgl.etwa:IV,14,9:...sunt(sc.sacramenta)in hoc Domino instituta,ut stabiliendae augendaeque fidei serviant.

heissungen, damit aber verschiedene Gnadengaben.[1]

Aus dem Gegebensein der spezifisch sakramentalen Gnade darf man nun, wie man sieht, einen konditionellen Parallelismus folgern. Den äusseren sakramentalen Vollzug darf man als conditio sine qua non, als Voraussetzung, Anlass, Disposition der sakramentalen Gnadenspendung ansehen. In diesem Sinne bezeichnete Calvin die Sakramente als Hilfsmittel und Werkzeuge, als Instrumente und Organe des göttlichen Gnadenwirkens.[2] Alle Gründe, die für den konditionellen Parallelismus sprechen, besitzen im übrigen auch Bedeutung für die These vom zeitlichen Parallelismus, den man Calvin kaum absprechen darf.[3]

---

1) Vgl.oben den Sakramentsbegriff und unten die Beschreibung der Taufe und des Abendmahls(personal-dynamisch gesehen ist freilich immer Christus die sakramentale Gabe);vgl.besonders auch C.s Kritik der falschen Sakramente(Firmung,Ölung,Weihe).

2) Vgl.Wallace(1) 170

3) Gemeint ist,dass der zeitliche Parallelismus prinzipiell,d.h.abgesehen von Sonderfällen,verwirklicht ist. Dazu kommt freilich die Bedeutung,die der sakramentale Vollzug auch späterhin besitzt.-Nach Niesel(1) ist das "zugleich" von Zeichen und Sache ein "göttliches" Zugleich,ist also die "Verbindung von Zeichen und Sache....keine zeitliche in unserem Sinne",vielmehr gilt:"Der göttliche Augenblick kann-menschlich gesprochen-vor oder nach der Feier des Sakraments liegen. Er überdauert diese Handlung auch"(222).-Bezüglich der Belege ist Wallace (1) ausführlicher(170):CR 35, 741;CR 37,29;CR 37,118;CR 76,497;.-Vgl.auch Bizer,bes. seine Darstellung der Auseinandersetzung mit Bullinger (250-274).-Wallace erörtert die Frage im Zusammenhang damit,dass C die Wirksamkeit des Geistes und die Nichtkausalität der Zeichen betonte.-C selbst hatte ja auch bei seinen genannten Aussagen immer die Absicht, das Binden des Heiligen Geistes oder der Gnade an die äusseren Zeichen zu verhindern.Seine personal-dynamisch bestimmten Aussagen lassen sich ohne Schwierigkeit so verstehen:Der Hl.Geist kann wirken 1.vor dem sakramentalen Vollzug:er ist ja nicht an die Sakramente gebunden,die Sakramente sind ja nicht heilsnotwendig; man kann aber nicht sagen,dass sich die sakramentale Gnade vor dem sakramentalen Vollzug ereignet; 2.nach dem sakramentalen Vollzug;der Verworfene,der noch nicht Wiedergeborene und der hic et nunc Ungläubige oder besser Unaufmerksame empfängt keine Gnade beim sakramentalen Vollzug.Für das spätere Wirken der Gnade gilt ähnliches wie im folgenden; 3.über den sakramentalen Voll-

Der Verweis auf die Verwandtschaft zwischen der Predigt des Evangeliums und der Sakramentenverwaltung stellt keinen entscheidenden Einwand dar. Sicherlich betonte Calvin gegenüber seinen Gegnern: "Es muss fest stehen bleiben, dass die Sakramente keine andere Aufgabe haben als das Wort Gottes"![1] Predigt und sakramentaler Vollzug verwiesen auf das Wort und boten Christus dar. Die Parallelität von Innen und Aussen war auch bei der Predigt verwirklicht. Sie ist ähnlich wie bei der Sakramentenverwaltung zu sehen. Bei dieser hob Calvin die Parallelität allerdings in ganz anderer Weise hervor als bei der Predigt.[2] Damit hing auch die besondere sakramentale Redeweise zusammen. Der Ausdruck "Sakrament" bedeutete einmal den vollen Sakramentsbegriff, der neben dem Zeichen auch die Verheissung und damit auch die Sache einschloss. Zum andern meinte er das Zeichen, dem die Sache gegenüberstand. Im Sinne Calvins müsste man genauer sagen: das,was von der Sache gilt, darf man wegen der engen Verbindung von Zeichen und Sache auch vom Zeichen aussagen; "Sakrament" bedeutet demnach im stengen Sinne das äussere Zeichen für die Verheissung oder für die Gnade.[3]

---

zug hinaus:die Gnade wirkt im Gläubigen weiter;der Gläubige,der die Beahrrung besitzt,kann sich des Zeichens,der Verheissung und der geschenkten Gnade erinnern.(vgl.den ff.Abschnitt).In welcher Weise dieses zu verstehen ist,mag offen bleiben,ebenso die Frage,ob und inwiefern man in einem solchen Falle sinnvoll von sakramentaler Gnade sprechen darf.Eine Antwort würde erfordern,die psychologische Verfassung der Gläubigen zu untersuchen.-Diese Bermerkungen schienen vor allem deshalb notwendig,weil ein schlechthiniges Leugnen des zeitlichen Parallelismus entweder die Heilsnotwendigkeit oder den blossen Zeichencharakter der Sakramente zur Folge hätte.

1) IV,14,17
2) Predigt und Sakramente sind unmittelbare Hilfsmittel und Grundelemente der Kirche.
3) Vgl.Wallace (1),der die Frage der Sache nach klar darlegt:This union so close and intimate that the thing signified can be identified with the sign(161);This union so transcendent and freely personal that the thing signified must be regarded as distinct from the sign(163).-Der "volle Sakramentsbegriff" ist aber vertretbar,er besitzt ein fundamentum in re.Gerade von ihm aus wird deutlich,wie wenig glücklich Beckmanns Formulierungen sind:er findet "zwischen den Elementen

Zusammenfassend gilt: der bei der Frage nach der Wirksamkeit der Sakramente vorliegende Gegensatz zwischen Calvin und seinen Gegnern läßt sich nicht in ähnlicher Weise wie bei der Vorsehungs- und Heilslehre durch das Unterscheiden eines rational-statischen und eines personal-dynamischen Aspektes differenzieren und genauer fassen. Calvins Denken, das sich streng an die Kategorien Innen und Außen hielt, schließt dies aus. Bei seinen Gegnern handelte es sich in seinem Sinne gleichsam um ein Identischsetzen von Innen und Aussen, von Zeichen und Sache, was die Kausalität der Sakramente begründete und damit die quasi-Identität von sakramentalem Vollzug und Gnaden-wirken. Bei Calvin waren die Sakramente, oder besser: die Zeichen, nicht Ursachen, wohl aber die Bedingungen des sakramentalen Gnadenwirkens.[1)]

Alle die genannten Fragen und auch die vorliegenden Gegensätze müssen sich bei der Betrachtung der einzelnen Sakramente konkretisieren und veranschaulichen. Dies gilt aber auch für die weitere Kritik Calvins an der allgemeinen Sakramentenlehre seiner Gegner. Neben der Lehre von der Verwendung des Wortes und von der Wirksamkeit der Sakramente griff er auch Eigenschaften an, die man den Sakramenten zuschrieb.

Gegen die Lehre von der Heilsnotwendigkeit der Sakramente sagte er, dass die Zuversicht auf das Heil nicht von den Sakramenten abhänge; die Rechtfertigung beruhe allein in Christus; sie könne auch ohne Versiegelung bestehen.[2)] Damit wollte er freilich keineswegs die Heilsbedeutung der Sakramente in Frage stellen, sondern

---

und der Heilsgabe des Sakraments...gar keine sakramentale Beziehung hergestellt"(44),meint,Calvin habe "keine Wesensbestimmung der Sakramente"gegeben (35).Er sieht die Bedeutung des wesensnotwendigen äusseren Zeichens "tatsächlich allein im Symbolischen" liegen(45).

1) Vgl.CR 37,18:A rebus signatis distincta sunt signa, non tamen disiungi nec separari.-CR 77,454:Confundant papistae rem et signum:divellunt signa a rebus profani homines:nos mediocritatem servemus.

2) IV,14,14

nur den behaupteten Grad der Heilsbedeutung. Wie die von ihm begrifflich nicht eindeutig bestimmte Art der Notwendigkeit beschrieben werden kann, zeigte sich schon oben bei der Bestimmung der Sakramente als Hilfsmittel.[1] Es versteht sich aus seinem Ansatz, dass er gar keine Heilsnotwendigkeit im strengen Sinne annehmen konnte.

Im systematischen Sinne von sekundärer Bedeutung war auch die Frage, wer denn die Wirkung der Sakramente erfahre. Nach Calvin bewirkten diese nur in den Auserwählten das, was sie abbildeten, was er übrigens auch als Argument gegen die Meinung vorbrachte, die Sakramente seien stellvertretende Ursachen.[2] Die katholische Lehre aber lautete: die Sakramente gewährten die Gnade, "wofern wir nicht eine Todsünde begingen und dadurch ihrer Wirkung einen Riegel vorschieben".[3] Die Zusammenhänge sind klar und ebenso der Gegensatz. Er beruhte in den verschiedenen Gnadenlehren.

Auf diese ging auch Calvins Kritik an der von ihm völlig mißverstandenen Lehre vom "opus operatum" zurück. Er sprach davon nur kurz und verwarf sie mit der Begründung, Gott habe "die Sakramente doch eingerichtet, damit die Gläubigen, leer an allen Gütern und als arme Leute, nichts herzubringen als ihre Bettlerschaft"; mit dem Empfang der Sakramente vollbrächten sie nichts, wodurch sie Lob verdienen könnten; sie wirkten garnicht, sondern empfingen.[4] Dahinter stand seine Ansicht, nach der es keine verdienstlichen Werke gab.

Es ist deutlich, dass die allgemeine Sakramentenlehre, abgesehen von der Frage nach der Wirksamkeit der Sakramente, auf der Heilslehre beruhte. Dies gilt im Sinne Calvins sowohl für die Lehre seiner Gegner, als auch für seine eigene Ansicht. In ähnlicher Weise darf man dies auch von seiner betreffenden Kritik sagen. Unabhängig von den Heilslehren war allerdings auch die jeweilige Ansicht über das Verhältnis der Sakramente des Alten zu jenen des Neuen Bundes.

---

1) 71ff
2) IV,14,17
3) IV,14,14
5) IV,14,26;was er des genaueren unter der römischen Lehre verstand, führte er nicht aus.

Die allgemeine Frage nach dem Verhältnis des Alten und Neuen Bundes schnitt Calvin im Rahmen seiner Kritik nicht an. Die genannte besondere Frage griff er offenbar deshalb auf, weil sie sich eng mit seiner Kritik am überkommenen Sakramentsbegriff berührte. Seiner Meinung nach waren Beschneidung, Reinigung und Opfer die Sakramente der Juden gewesen: durch das Kommen Christi seien sie abgeschafft worden; Taufe und Abendmahl seien nun eingerichtet.[1] Die alten Sakramente hatten nach ihm denselben"Richtpunkt" wie die neuen Sakramente gehabt, nämlich Christus und die Gemeinschaft mit ihm. Die neuen Sakramente böten Christus klarer dar, sagte er, bezeugten die Gnade des Geistes reichlicher, meinten statt des erwarteten Christus den gegenwärtigen Christus.[2] Die Wirkung war aber dieselbe: "Ehe Christus im Fleische geoffenbart war, deuteten ihn alle Zeichen gleichsam als abwesend schattenhaft an, obwohl er den Gläubigen innerlich die Gegenwärtigkeit seiner Kraft, ja seiner selbst zu erkennen gab".[3] Die katholische Auffassung nun ging nach ihm dahin: die alten Sakramente haben "die Gnade Gottes bloss angedeutet", die neuen Sakramente bieten sie als "gegenwärtig" dar. Diese Ansicht war nach ihm "voll und ganz zu verwerfen".[4] Er dachte auch an das Verständnis der Art dieses Darbietens, ging dieser Lehre aber weiter nicht nach.

Seine Kritik an der allgemeinen Sakramentenlehre seiner Gegner war vor allem rationale Kritik. Was die religiöse Kritik angeht, so führte nach ihm das Vertrauen auf die äusseren Dinge, das Erwarten der Gnade ohne den Glauben, zum Verderben der Menschen. Sein Hinweis auf die Entweihung der Sakramente schloss den Gedanken der verletzten Gottesehre ein.[5] Bei den speziellen Fra-

---

1) IV,14,20
2) IV,14,20 u.22 u.25 u.26;IV,19,1
3) IV,14,25
4) IV,14,23
5) Dem Wesen nach ist diese Kritik gleich der entsprechenden Kritik an der katholischen Heilslehre.

gen brach der religiöse Aspekt stärker durch. Die folgende Darstellung seiner Kritik der katholischen Tauf- und Abendmahlslehre umfasst im Anschluss an sein eigenes Vorgehen auch die Kritik der entsprechenden Sakramentenverwaltung.

2) Die Taufe

Calvin sah die Taufe als "Zeichen der Einweihung" an, "durch die wir in die Gemeinschaft der Kirche aufgenommen werden".[1] Diesen sozialen Charakter der Taufe explizierte der individuelle Aspekt: die Taufe war "Merkzeichen und Beweis unserer Reinigung", Zeichen der Wiedergeburt und der Einigung mit Christus.[2] Die Taufe war aber wie das Abendmahl nicht nur Zeichen der geschenkten Gnade, sondern diente auch dem Bekenntnis vor den Menschen.

Seinen Gegnern gegenüber bemerkte Calvin kritisch, die Abwaschung komme nicht durch das Wasser zustande, dieses trage nicht die Kraft in sich, uns zu reinigen und die Wiedergeburt zu verschaffen. Seiner Meinung nach stellte das Wasser vielmehr das Blut Christi "bildlich" dar.[3] Er hatte, wie man sieht, die Ansicht seiner Gegner vom kausalen Charakter der Taufe im Auge. Der hier vorliegende Gegensatz begründete die Differenzen in den Meinungen über die Eigenschaften und Wirkungen der Taufe. Allerdings wirkte hier auch der Gegensatz in der Heilslehre herein.

Bei seinen Gegnern sah Calvin der Taufe "bloss in Bezug auf die Vergangenheit" Bedeutung beigemessen, "sodass wir also für neue Versündigungen, in die wir nach der Taufe verfallen, andere, neue Sühnemittel suchen müssten, ... als ob die Kraft der Taufe erloschen wäre".[4]

---

1) IV,15,1
2) IV,15, 1 u.2 u.6
3) IV,15,3
4) ebd.

Er verwies auf die katholische Lehre, gemäss der die Menschen die Vergebung nach der Taufe durch die Buße erlangten, und zwar durch das "Sakrament der Buße".[1] Seiner Meinung nach wurden aber die Menschen durch die Taufe "für ihr ganzes Leben abgewaschen und gereinigt".[2] Von der Schlüsselgewalt, die seine Gegner eng mit dem Bußsakrament verbanden, meinte er, sie sei dergestalt von der Taufe abhängig, dass sie auf keine Weise von ihr getrennt werden könne.[3] Die Gläubigen empfingen ja nach ihm die Vergebung der Sünden, was den "Dienst der Kirche" betraf, durch die Predigt des Evangeliums oder kraft der Schlüsselgewalt. Entscheidend war aber das zugrundeliegende Wort und dieses hatte zum Inhalt "die Reinigung durch Christi Blut, das durch die Taufe dargestellt wird". Bei der zweiten Sündenvergebung musste man sich also "die Taufe und ihre Verheissungen ins Gedächtnis rufen". In diesem Sinne nannte Calvin seinen Gegnern gegenüber "die Taufe ... selbst" das "Sakrament der Buße".[4]

Wie nun dieses sein Verständnis der Taufe seiner Lehre von der Beharrung und der immerwährenden Rechtfertigung entsprach, gründete auch, wie man sieht, die katholische Ansicht von der Existenz zweier Sakramente der Sündenvergebung in der katholischen Gnadenlehre, nach der der Mensch die Gnade verlieren und wieder gewinnen konnte. Das jeweilige Verständnis der Reichweite der Taufe gründete also im jeweiligen Verständnis der Heilslehre. Aber auch das verschiedene Verständnis der sakramentalen Wirksamkeit besass hierfür Bedeutung. Calvin brauchte, wie man sagen darf, das zweite Sakrament der Sündenvergebung vor allem deshalb nicht, weil er keine innere, notwendige Verknüpfung der ersten, grundsätzlichen Gnadengabe mit dem äusseren Akt der Taufe kannte. Zwar bejahte er die tridentinische Bezeichnung der Taufe als "Sakrament

---

1) IV,15,4
2) IV,15,3
3) IV,15,4
4) ebd.

des Glaubens", er verwarf aber ihr Verständnis als Instrumentalursache mit der Begründung, die Taufe sei nicht Ursache der Seligkeit. Seinen Gegnern stellte er die Frage, was denn aus dem Evangelium werde. Nicht die Taufe war ja nach ihm in der "Ordnung der Dinge" das erste, sondern das Wort und der Glaube.[1] In derselben Weise wandte er sich gegen die Lehre von der Heilsnotwendigkeit der Taufe: "Gottes Gnade ist nicht dergestalt an die Sakramente gebunden, dass wir sie nicht (auch ohne sie) im Glauben aus dem Worte Gottes erlangten!"[2] Das ist eine unmittelbare Anwendung des bei den Sakramenten überhaupt Gesagten auf die Taufe. Gemäss seinem Glaubensbegriff war damit aber nur für die Erwachsenen etwas geklärt. Die katholische Lehre von der Notwendigkeit der Kindertaufe griff er deshalb auch von seiner Praedestinationslehre aus an. Diese stand auch hinter seiner Billigung der Kindertaufe.[3]

Die Verheissung Gottes, die der Taufe zugrunde lag, bedeutete nach ihm, dass Gott verkünde, dass er unsere Kinder schon vor ihrer Geburt zu den Seinen annehme.[4] Sie waren also schon Glieder der Kirche, sie gehörten zum Leibe Christi. Es ging ihm besonders um die Kausalitätsfrage: es war "Gottes Verheissung aus sich selbst heraus stark genug ..., ihre Wirkung zu zeitigen".[5] Die Taufe verschaffe, meinte er, der Verheissung nicht ihre Geltung, sondern bekräftige sie ausschliesslich.[6] Wenn die Kinder nicht schon Erben der Verheissung wären, würde die Taufe profaniert werden.[7] Für ihn stand es also "un-

---

1) CR 35,449;IV,15,10
2) IV,15,22
3) Über die Kindertaufe als solche führte C mit seinen katholischen Gegnern keinen Streit.Seine eigene Auffassung ergibt sich gut aus seiner Kritik der Wiedertäufer.Vgl.IV,16,1ff.
4) IV,15,20;CR 35,443:Huius promissionis beneficio recipiuntur ad baptismum,quia censentur ecclesia membra. Non a baptismo igitur initium habet eorum salus,sed quae iam in verbo fundata erat baptismo obsignatur.- Vgl.IV,15,22
5) IV,15,20 u.22
6) IV,15,22
7) CR 35,443

streitig fest, dass keiner von den Auserwählten (also auch kein Kind) aus dem gegenwärtigen Leben abgerufen wird, der nicht zuvor durchden Geist Gottes geheiligt und wiedergeboren würde".[1]

Seine These war also: Gott ist die Ursache des Heils, nicht die Taufe; nicht diese ist heilsnotwendig, sondern die Erwählung und die Berufung oder die Wiedergeburt. Wie ist nun diese bei den ungeborenen und unwissenden Kindern zu denken?

Wie sich schon oben bei der Wesensgestalt der Kirche zeigte, gab es nach Calvin auch eine Wiedergeburt der Erwachsenen, die sich nicht formal durch die Predigt und durch das Schriftwort ereignete.[2] Auch bei den Kindern verwies er auf die Allmacht Gottes: Gott kann seine Kraft "so leicht und mühelos handhaben, wie sie für uns unbegreiflich und bewunderungswürdig ist. Ferner wäre es auch nicht gefahrlos genug, dem Herrn das Vermögen abzusprechen, sich auch den Kindern auf irgendeine Weise kundzugeben und dadurch erkennbar zu machen".[3] Sofern nach ihm prinzipiell ein Unterschied zwischen Erwählung und Berufung bestand, darf man nun also, was die Erwählten angeht, in seinem Sinne sagen: die Wiedergeburt wird eintreten; sie kann sich schon bei den ungeborenen und den unwissenden Kindern ereignen, sie kann es aber auch erst bei den Erwachsenen. Wie man sieht, erfor-

---

1) IV,16,18
2) S.76
3) IV,16,18;vgl.IV,16,19ff.;CR 47,3893;Brief vom 1.1.1563 an die franz.Gem.Wesel;C geht bei der Erklärung der Kindertaufe hinter seinen ursprünglichen(im systematischen und im psychologische-historischen Sinne)Ansatz zurück.Seine Aussagen sind vorsichtig und bleiben "in der Schwebe"(vgl.IV,16,19).Spekulationen sind hier nicht anzustellen.Der Begriff "Habitus" würde dienlich sein.Damit käme man in die Nähe der katholischenHeils-und Sakramentenlehre(abgesehen allerdings von der Beharrung).-Vgl.zur Entwicklung der Tauflehre überhaupt Jacobs:"Schon in der Institutio von 1539 sieht C in der Tauflehre nicht mehr in erster Linie auf den Glauben des Menschen als Voraussetzung zum Heil,sondern auf die Erwählung,das Werk Gottes,die Heilstat Christi und die Zugehörigkeit zum Leibe Christi"(87). Vgl.auch Wendel 242f.

derte die aktuelle Gliedschaft am Leibe Christi nicht notwendig den Glauben im eigentlichen Sinne. Von der möglicherweise bereits vollzogenen Wiedergeburt aus und auch auf Grund der möglicherweise vollzogenen Erwählung oder potentienllen Gliedschaft am Leibe Christi versteht sich nun zum einen Teil Calvins Forderung der Kindertaufe. Entsprechend der "Verheissung", die die erwählten Kinder betraf, entsprechend der "Sache", die diese besassen, durfte man ihnen nach ihm auch nicht "das Zeichen rauben, das weit niedriger als die Sache steht".[1] Es ist hierbei aber an die Bedeutung zu denken, die die Sakramente für die kirchliche Gemeinschaft besassen. Die Taufe machte den Täufling zu einem Glied der sichtbaren Kirche. Es ist ferner und vor allem an die Notwendigkeit zu denken, die der Taufe als Hilfsmittel und zwar als immerwährendem Hilfsmittel zukam.[2] Die Taufe konnte auch erst in späterer Zeit wirksam werden. Aus diesen Gründen wandte sich Calvin allgemein gegen die Trägheit, Geringschätzung und Nachlässigkeit bezüglich des Empfangs der Taufe.[3]

Wie stand es nun aber mit der spezifischen Taufgnade? Gerade wegen der Kindertaufe ist das bei der allgemeinen Sakramentenlehre Gesagte genauer zu differenzieren.

Man darf zwischen habitueller und aktueller Gnade unterscheiden. Es ist dies einmal deshalb möglich, weil ein zeitliches Entsprechen von Zeichen und Gnade im Sinne Calvins als Regel gelten darf; zum andern aber deshalb, weil der Taufakt nicht mit dem Habitus der Wiedergeburt verbunden sein musste. Andererseits war aber eine solche Verbindung möglich. Calvin sagte, die Menschen

---

1) IV,16,22
2) Vgl.Wallace (1) 189ff. Vgl.Kreck 254
3) IV,16,22;nach Wendel(247)änderte C seine Meinung bezüglich der Kindertaufe:nach 1539 sah er in ihr eine göttliche Einrichtung.C.s entsprechende Aussagen können aber auch im Sinne einer "allgemeinen Regel"(vgl. Anm.3,45 und 83)verstanden werden.Vgl.IV,16,2

würden durch die Taufe in den Leib Christi eingefügt, oder würden, wenn sie schon eingefügt seien, mit diesem mehr zusammenwachsen.[1] Gemäss dem oben gezeigten Verständnis der Gliedschaft Christi ergibt sich nun also: die Taufe brachte für die schon zuvor auf "wundersame Weise" wiedergeborenen Kinder ein accidentelles Anwachsen der Gnade, für die bei der Taufe selbst wiedergeborenen Kinder die Wiedergeburtsgnade oder den Gnadenhabitus. Die Erwachsenentaufe schenkte ein Anwachsen der schon zuvor im Glauben erlangten Christusgemeinschaft.

Diese Ausführungen über Calvins eigene Ansicht erscheinen notwendig, um seine Kritik der katholischen Lehre von der Heilsnotwendigkeit der Taufe und besonders der Kindertaufe zu verstehen. Wie man sieht, ging der Gegensatz hier weniger auf das verschiedene Verständnis der Wirksamkeit der Sakramente zurück, sondern vielmehr auf den Gegensatz in der Frage der Rechtfertigung und Wiedergeburt, ausdrücklich auch auf die gegensätzlichen Ansichten über die Praedestination.[2]

Neben der Kritik an der Lehre stand die Kritik an der Taufpraxis. Es handelte sich um die Fragen, wer taufen, wer getauft werden und wie getauft werden sollte.

Die Verwaltung der Taufe kam nach Calvin ausschliesslich den Amtsträgern zu. Christus habe, sagte er, den Auftrag zum Taufen nicht an Frauen oder an irgendwelche beliebige Menschen erteilt. Ein Abweichen von dieser Regel war nach ihm auch nicht bei Lebensgefahr erlaubt.[3] Die Unterscheidung "zwischen der gewöhnlichen Übung und einem ausserordentlichen Mittel, das beim Drang der äussersten Not zur Anwendung komme", liess er deshalb nicht gelten.[4] Er verwarf ja die Lehre von der Heilsnotwendigkeit der Taufe, die hinter der Lehre stand, auch Laien könnten die Nottaufe vollziehen.[5] Andererseits verwies er auf den positiven Auftrag Christi, von dem her

---

1) Vgl.Bohatec (2) 353
2) Vgl.auch den letzten Abschnitt.
3) IV,15,20
4) IV,15,21
5) IV,15,20

er den "Aberglauben", auch Frauen dürften taufen, als "noch viel schwerere Versündigung" betrachtete als die Ansicht, dass männliche Laien die Taufe vollziehen könnten.[1] Durch den genannten Aberglauben sah er "offenkundig die von Christus gelehrte Regel verletzt".[2] Die Taufe durch die Hebammen nannte er deshalb eine "gottlose, frevelhafte Einrichtung".[3]

Auch bei der Frage, welche Kinder oder wessen Kinder getauft werden sollten, stützte sich die katholische Antwort in seinem Sinne auf die Heilsnotwendigkeit der Taufe, seine eigene Antwort zwar nicht auf eine positive Anordnung Gottes, aber auf göttliche Verheissungen. "Die Verheissung Gottes", sagte er, "umfasst nicht nur die Nachkommenschaft jedes Gläubigen im ersten Grad, sondern erstreckt sich auf tausend Generationen."[4] Die Verbindung zwischen Eltern und Kindern war nach ihm geheiligt. Er zweifelte nicht daran, "dass die Nachkommenschaft heiliger, frommer Menschen zum Leib der Kirche gehörten, auch wenn ihre Grosseltern und Eltern abgefallen sind". Entsprechend seinem grundsätzlichen Gott-Mensch Verhältnis kam der blutmässigen, natürlichen Abstammung allerdings nur praktische Bedeutung zu. Jedenfalls aber wandte er sich von der gezeigten Ansicht aus gegen den "verkehrten, nichtsnutzigen Aberglauben" seiner Gegner, "Kinder von Juden und Türken zu stehlen oder zu rauben und sie gleich zur Taufe zu bringen". In seinem Sinne darf man sagen, dass diese Praxis aus der Ansicht von der magischen Wirksamkeit der Taufe entstand.[5]

Mit dieser und auch mit dem überkommenen Verständnis der kirchlichen Gesetzgebungsgewalt und der Zeremonien hingen in seinem Sinne die Taufbräuche zusammen, die

---

1) CR 45,3017(Br.v.26.2.1559 an Pfarrer Menso Poppius in Maastricht)u.IV,15,22
2) IV,15,22
3) CR 39,506(Brief v.7.10.1543 an den Pfarrer von Montbéliard)
4) Die Frage hängt unmittelbar mit der Begründung der Kindertaufe zusammen.Sie wird hier nicht weiter verfolgt.Vgl.vor allem Wallace (1) 189-191.-Vgl.auch Kreck 251ff.
5) Zu diesem Teilabschnitt:CR 45,3128 u.IV,16,6 u.19

er in der katholischen Kirche vorfand. Man habe, bemerkte er kritisch, eine Einsegnung oder besser eine Verzauberung des Wassers erfunden, die dazu geführt habe, "dass die wahrheitsgemässe Weihe des Wassers befleckt wurde". Er verwarf die Wachskerzen, das Salböl und das Anblasen des Täuflings. Diesem Anblasen schrieb man nach ihm zu, es eröffne der Taufe den Zugang, eine Ansicht, die in seinem Sinne ein Ausfluss magischen Denkens darstellte.[1] Von der Salbung sagte er, man habe sie für wichtiger erachtet, als die Wassertaufe.[2] Da dies alles nach seinem Verständnis zur Einsetzung Christi hinzugefügt war, bedeutete es ihm unangemessenes Menschenwerk. Als noch schlimmer betrachtete er "anderes Possenzeug". Er verwies darauf, dass es nichts Heiligeres, nichts Besseres, und nichts Gefahrloseres gebe, "als dass man sich an der Autorität Christi allein genügen lässt".[3] Mit der "äusseren Gestaltung" der Taufe war er deshalb nicht einverstanden, weil er die reine Darstellung des sakramentalen Zeichens forderte, wie es nach seinem Verständnis Christus eingesetzt hatte.[4] Er empfahl folgendes Vorgehen: Versammlung der Gemeinde, Darstellung des Täuflings vor Gott, Gebet der Gemeinde, Glaubensbekenntnis, Mitteilung der Verheissungen für die Taufe, die Taufe selbst, d.h. das Übergiessen des Wassers im Namen des Vaters des Sohnes und des Heiligen Geistes, schliesslich Entlassung unter Gebet und Danksagung.[5] Bei einem solchen Verfahren werde, meinte er, jene eine Zeremonie, die von Gott, dem Urheber des Sakraments, ausgegangen ist, ohne Überdeckung durch irgendwelchen fremdartigen Schmuck aufs klarste erstrahlen. Frei aber war nach ihm, "ob der Täufling ganz untergetaucht wird, oder ob das einmal oder dreimal geschieht, oder ob man ihn bloss mit Wasser übergiesst und damit besprengt".[6]

---

1) IV,15,19
2) CR 39,443;CR 41,1085
3) IV,15,19
4) ebd.Vgl.auch CR 46,3150(Brief v.1559 an die Evangelischen in Frankreich);CR 39,443;CR 43,1929(Brief v.13.3. 1554 an die franz.Refugianten in Wesel)
5) IV,15,19
6) ebd.

Abgesehen von der Frage nach dem beiderseitigen Verständnis der Zeremonien an sich, gingen alle von Calvin namhaft gemachten Gegensätze auf die Differenzen in der Gnadenlehre und im Verständnis des Sakramentsbegriffs zurück. Dasselbe ergibt sich bezüglich seiner Kritik an der katholischen Abendmahlslehre.

3) Die Gegenwart Christi im Abendmahl

Das Abendmahl hatte nach Calvin als Zeichen Brot und Wein, die die "unsichtbare Speise", nämlich Christus, sein Fleisch und sein Blut, abbildeten. Es sollte "Gewissheit verschaffen, dass der Leib des Herrn dergestalt einmal für uns geopfert worden ist, dass wir ihn jetzt als Speise geniessen und über solchem Geniessen die Wirkkraft dieses einzigen Opfers an uns erfahren".[1] Das Abendmahl verschaffte die Teilhabe an Christus, die Teilhabe an seinem Leiden und Sterben und damit an dessen Früchten.[2] Bei seinen Gegnern verwarf Calvin vor allem das Verständnis der Art und Weise der Gegenwart Christi im Abendmahl.

Grundlegend für die katholische Lehre war nach ihm die Meinung, der Leib Christi sei in das Brot eingeschlossen und werde mit dem leiblichen Mund in den Leib befördert.[3] Zwei Gründe für diese Auffassung machte er namhaft, einmal die Ansicht von der "Konsekration", zum andern die Meinung, es könne doch nicht geschehen..., dass sich der Geist des Menschen von dem unermesslichen Abstand freimache und über die Himmel hinaus zu Christus dringe.[4] Bei seiner genaueren Darstellung der überkommenen Lehre verwies er auch auf ihre Entwicklung.

Er machte den Inhalt der Widerrufsformel namhaft, die Papst Nikolaus II. (1059-1061) Berengar von Tours diktiert hatte: danach war "Christi Leib in räumlicher

---

1) IV,17,1
2) CR 39,443
3) IV,17,15
4) IV,17,15;vgl.IV,17,33

Gegenwärtigkeit hingestellt..., damit wir ihn mit unseren Händen betasten, mit unseren Zähnen zerdrückten und mit unserem Munde verschluckten". Allerdings sah er, dass diese Lehre keine allgemeine Zustimmung gefunden hatte. So meinte er, Lombardus gebe sich zwar grosse Mühe, diesen Wiedersinn zu beschönigen, neige aber mehr zu einer abweichenden Ansicht.[1] Ganz allgemein hiess es: "Bescheidener äussern sich solche Schultheologen, die in den Abscheu gegen solch barbarische Gottlosigkeit befangen sind..... Sie geben zu, dass Christus nicht in räumlichem Sinne oder auf leibliche Weise im Sakramente enthalten sei". Sie sagten, Christus sei in der Weise im Sakrament enthalten, dass er doch zugleich im Himmel verbleibe.[2] Nach Calvins Verständnis kam man aber doch zu einer "fleischlichen Gegenwart" Christi im Abendmahl.[3] Zu ihrer Erklärung hatten die Theologen nach Calvin die Transsubstantionslehre entwickelt, die er zur Zeit Bernhards von Clairvaux noch nicht anerkannt fand. Er bemerkte allerdings damals schon "eine recht harte Redeweise".[4]

Von den scholastischen Theologen und der Transsubstantionslehre meinte er: "Sie erdichten sich einen Gedankengang, den sie weder selbst begreifen, noch anderen begreiflich machen können, und der geht dann doch darauf hinaus, dass man Christus in der Gestalt des Brotes sucht, ... Sie behaupten, die Substanz des Brotes werde in Christus verwandelt,..." Vom Lombarden im besonderen sagte er, er erkläre wörtlich, der Leib Christi, der an und für sich sichtbar sei, liege nach Vollzug der Weihe unter der Gestalt des Brotes verborgen und werde von ihr überdeckt.[5]

---

1) IV,17,12;vgl.IV,17,33:C sah in Lombardus den Urheber der herrschenden Abendmahlsauffassung.
2) IV,17,13:Nec corporali modo contineri illic Christum concedunt.
3) ebd.:Nam de vera fide parum solliciti,qua sola et in Christi pervenimus societatem,et cum ipso cohaeremus, modo carnalem eius praesentiam habeant,quam ultra verbum fabricarunt,satis illum praesentem habere se putant.
4) IV,17,15
5) IV,17,13:Sunt enim Lombardi verba,corpus Christi,quod in se visibile est,sub specie panis,facta consecratione,latere et operiri.Ita illius panis figura nihil aliud quam larva est,quae carnis conspectum auferat oculis.-Vgl.IV,17,14

Nach Calvin hiess dies, "Christus an die weisse Farbe" zu "binden", "die nun nach ihrer Meinung allein übrig bleibt": "So ist das Abbild jenes Brotes nicht anderes als eine Larve, die unseren Augen den Anblick des Fleisches entziehen soll". Er sah "das Brot für Gott" gehalten.[1] Er zitierte die knappe, zusammenfassende Äusserung des Lombarden: "Das Sakrament ohne die Sache ist die Gestalt des Brotes und Weines; das Sakrament zusammen mit der Sache, das ist das Fleisch und Blut Christi; die Sache ohne das Sakrament, das ist sein verborgenes Fleisch".[2] Diese Auffassung sah er der Meinung zugrundeliegen, das Essen des Fleisches Christi sei das Sakrament. Die "Art und Weise" dieses Essens bezeichnete er entsprechend als "fleischlich".[3]

Die Definition des Lombarden bejahte er insofern, als sie nach ihm den Unterschied zum Ausdruck brachte "zwischen dem Fleische Christi und der ihm verliehenen Wirkkraft zur Nahrung".[4] Er selbst differenzierte ja auch zwischen der Substanz und der Wirkung des Sakraments. Aber er verwarf, wie schon deutlich ist, die quasi-Identität von Zeichen und Sache, die Meinung also, "als ob dies Fleisch das Sakrament wäre, und zwar unter dem Brote enthalten".[5] Dieser Lehre hielt er entgegen, dass der Leib Christi nach der ständigen Art des menschlichen Leibes begrenzt sei und vom Himmel umschlossen werde; man dürfe ihn deshalb nicht unter vergängliche Elemente herabziehen.[6] Mit der schon angedeuteten scholastischen Distinktion, der ganze Christus sei allenthalben, aber nicht all das, was in ihm ist, sei allenthalben, erklär-

---

1) ebd.
2) IV,17,33:Sic enim ille:sacramentum et non res,sunt species panis et vini;sacramentum et res,caro et sanguis Christi;res et non sacramentum,mystica eius caro.Item paulo post:res significata et contenta est propria caro Christi;significara et non contenta mysticum corpus.
3) ebd.Vgl.Anm.3,302
4) ebd.
5) IV,17,13
6) IV,17,12;vgl.IV,17,26 u.30

te er sich einverstanden, nicht jedoch mit ihrer Bedeutung. Man sah sie ja mit der "leiblichen Gegenwart Christi" als vereinbar an. Nach ihm war Christus "als Person ganz gegenwärtig", "nicht aber nach seinen beiden Naturen".[1] Eine leibliche oder fleischliche Gegenwart konnte man nach ihm deshalb nicht annehmen, weil, wie er sagte, das Band der Verbindung mit Christus der Geist Christi ist.[2] Er nannte deshalb die "Art und Weise" der Gegenwart Christi im Abendmahl "geistlich"und sprach von einem "geistlichen Essen", das sich ihm als "wesenhaftes und wahrhaftes Essen" darstellte.[3]

Der leiblichen Gegenwart stellte Calvin also die geistliche Gegenwart gegenüber, dem fleischlichen Essen das geistliche Essen. Diese Gegensätze darf man zunächst an der verschiedenen Fragestellung erläutern, auf die er hinwies.

Ihm selbst kam es bei der Frage nach der Gegenwart Christi im Abendmahl darauf an zu wissen, "wie Christi Leib ... unser wird, und wie wir des Blutes teilhaftig werden, das er vergossen hat", kurz, wie die Menschen "den ganzen gekreuzigten Christus besitzen". Seinen Gegnern machte er den Vorwurf, dass sie diese Frage vernachlässigten. Sie fragten nur, sagte er, wieso denn ... unter der Gestalt des Brotes der Leib Christi verborgen sei. Er hatte dabei auch einen Einwurf im Auge. Nach diesem deutete seine Auffassung "bloss die Frucht und Wirkung an, die den Gläubigen aus dem Essen des Fleisches Christi zuteil würde".[4] Demnach beruhte der Gegensatz auf einer

---

1) IV,17,30:Mediator ergo noster quum totus ubique sit, suis semper adest;et in coena speciali modo praesentem se exhibet,sic tamen ut totus adsit,non totum:quia,ut dictum est, in carne sua coelo comprehenditur donec iudicium appareat.-Es besteht ein enger Bezug zu C.s Kritik der Ubiquitätslehre.-Vgl.Niesel(3) 7 u.25ff., Wendel 253ff.

2) IV,17,12;IV,17,31;C verwies entsprechend auf den Glauben:IV,17,13(vgl.Anm.2,300)

3) IV,17,33:Falso iactant,quidquid docemus de spirituali manducatione,verae et reali(ut loquuntur)opponi:quandoquidem non nisi ad modum respicimus.Qui apud eos carnalis est,dum Christum pane includunt;nobis spiritualis, quia vis arcana spiritus nostrae cum Christo coniunctionis vinculum est.-

4) ebd.

verschiedenen Fragestellung: einmal ging es um die Gegenwart Christi in den Gläubigen, die das Abendmahl empfingen. Zum andern ging es auch und zwar zunächst um die Gegenwart Christi, sofern dieser mit dem Brot verbunden war. Wie man sieht, stand aber hinter dieser verschiedenen Fragestellung der verschiedene Sakramentsbegriff.

Im Sinne Calvins war die im rational-statischen Sinne zu verstehende Fragestellung seiner Gegner unzulässig. Sein personales und dynamisches Denken, sein Verständnis der Wirksamkeit der Sakramente und seine Ansicht über den Parallelismus von Zeichen und Gnade erlaubte eine solche Frage garnicht: Christus war nur gegenwärtig beim Vollzug selbst oder beim Empfang des Abendmahls. Die Abendmahlsgabe war nicht Leib und Blut Christi, sondern die auf "geistliche" Weise vollzogene Gemeinschaft mit Christus, der Substanz des Sakraments. Die Art der Gegenwart war auch beim Abendmahl dem Wesen nach keine andere als jene, die sich beim Glaubensvollzug überhaupt ereignete.[1] Calvin liess sich in keinem Falle genauer darüber aus. Gerade auch beim Abendmahl betonte er, dass dieses Geheimnis zu erhaben sei, um mit dem Ver-

---

1) Vgl.Beckmann(103):"Abendmahlsgabe im prägnanten Sinne ist nicht Leib und Blut des Herrn, sondern Verwirklichen lebendiger Gemeinschaft mit dem Fleisch und Blut des Herrn,welche im Geist stattfindet".Vgl. auch Niesel(1)216/17.-Man könnte noch genauer sagen: Leib und Blut Christi besagt nichts anderes als eine biblische Ausdrucksweise;gemeint ist die Person Christi oder Christus,sofern er die Erlösung verdiente,d.h. also die Substanz des Sakraments,die zugleich auch die Substanz der Predigt ist,das also, was der Glaube empfängt.-Vgl.C.s Substanzbegriff,der nach Gollwitzer H. drei Bedeutungen hatte(110):1. die "Substanz oder Natur" einer Sache=körperliche Substanz=wahrer und natürlicher Leib Christi=nicht im Abendmahl.2 die "Substanz des Sakraments".3. die "geistliche Substanz des Leibes Christi"=die Substanz dessen,was der Gläubige besitzt.-Vgl.zu 2 u.3 Anm.4,301.Beides steht in material=kausaler Beziehung und darf zu C.s vollem(und als solchem dynamischen)Sakramentsbegriff gezählt werden.

stand erfasst oder mit Worten ausgedrückt zu werden.[1] Damit versteht sich, abgesehen von seinem religiös-dynamischen Denken, weshalb er den Unterschied zwischen einem grösseren oder geringeren Maß der Gegenwärtigkeit Christi oder der Christusgemeinschaft garnicht genauer zu zeigen versuchte. Dass man aber in seinem Sinne von einem solchen Unterschied sprechen darf, zeigte sich schon oben. Es gilt auch für die "Mehrung der Gnade", wie sie das Abendmahl brachte: Christus war "im Abendmahl auf besondere Weise" bei den Gläubigen anwesend.[2]

---

1) IV,17,32;IV,17,7(beides im Zusammenhang des Abendmahls); III,11,23(Rechtfertigung).-

2) Vgl.Anm.1,302;vgl.IV,14,8 u.9; C unterschied ganz deutlich die Teilhabe an Christus bei der Berufung und beim Abendmahl in dem Brief vom 18.Oktober 1555 an Vermigli in Strassburg.(CR 43,2329).-Wendel findet, soweit man sieht,gerade beim Abendmahl einen zeitlichen Parallelismus.Andererseits macht er auf eine Schwierigkeit aufmerksam,die mit der genannten "besonderen Weise" und mit dem Ausdruck "Fleisch und Blut" zusammenhängt:"..selon Calvin,elle(sc.l'union entre le Christ et les éléments eucharistiques)signifie seulement que le croyant recoit le corps du Christ,quand il communie au pain consacré....Calvin met le Christ et les éléments séparément en contact direct avec le croyant (263) Vgl.auch die ausdrückliche Gegenüberstellung dieser zwei "distinkten" und "schwer vereinbaren" Thesen. 1.Gegenwart und Empfang des Leibes Christi im Abendmahl. 2.Keine lokale oder räumliche Beziehung zwischen dem Leib Christi und den Elementen(268).-Da die Christusgemeinschaft nach C unabhängig vom Abendmahl war,sieht Wendel sich vor der nicht gelösten Frage,was denn das Abendmahl besonderes gebe.Die permanente Kommunikation im Abendmahl genügt ihm nicht als Lösung. Die genannte Frage betrifft nach ihm den "Kern des Sakramentbegriffs".Er sieht "dem Sakrament keinen wahrhaft organischen Platz" in C.s theologischem System zugewiesen(269/70).-Die Unterscheidung des christologisch-personalen und des rational-anthropologischen Aspekts sowie die Distinktion von habitueller und aktueller Gnade führt weiter und fordert nicht das abschliessende Urteil Wendels.Beachtenswert für die genannte Frage ist auch Beckmann:"Wenn auch der Begriff der Speisung mit Fleisch und Blut Christi bei beiden(Augustinus und Calvin)tatsächlich eliminiert ist,so ist doch damit caro und sanguis Christi nicht gänzlich aus dem Abendmahl beseitigt,sondern bleibt als ein irrationaler Rest an der Grenze des Begreiflichen stehen.Sie wussten beide mit Fleisch und Blut in der ganzen spiritualistischen Struktur ihrer Abendmahlslehre nichts anzufangen

Im Sinne Calvins darf man nun auch sagen, dass die Ansicht seiner Gegner nur möglich war auf Grund ihrer Meinung über die Wirksamkeit der Sakramente. Dies ergibt sich vor allem auch aus seinen Argumenten gegenüber der leiblichen Gegenwart, die sich unmittelbar und ausdrücklich auf seinen Sakramentsbegriff stützten.

So verwies er auf die Taufe und stellte seinen Gegnern die Frage, was denn für eine Verwandlung nach ihrer Meinung dort stattfände![1] Den Bezug von Zeichen und Sache beim Abendmahl betrachtete er ja als gleich jenem bei der Taufe. Auch hielt er es für möglich, den Ausdruck "Verwandlung" sinnvoll bei den Sakramenten anzuwenden. "Verwandlung" bedeutete ihm: es entsteht "eines aus dem anderen", wobei "es etwas wird, was es vorher nicht war". Bei den Sakramenten verwandelten sich nach ihm die irdischen Elemente. Sie bildeten danach "das geistliche Bad der Seele" sowie "die geistliche Speise und den geistlichen Trank" ab und boten beides auch dar. Wie aber das Wasser Wasser blieb, so musste auch das Brot Brot bleiben.[2] Die Verwandlung der Elemente finde, praezisierte Calvin, "mit Bezug auf die Menschen statt".[3] Dem gegnerischen Argument, bei der Taufe finde sich nichts von der Art, wie das Wort: das ist mein Leib, hielt er entgegen, dass es sich nicht um Worte handle, die einen genügend deutlichen Sinn hätten, sondern um den Ausdruck "Verwandlung". Er dürfte beim Abendmahl keine grössere Bedeutung haben, als bei der Taufe.[4] Natürlich verwarf

---

und liessen es darum als das grosse Geheimnis an der Peripherie ihres Grundgedankens der communio Christi stehen".(162).Diese psychologisch-historische Interpretation geht als solche über die logisch-systematische Interpretation hinaus und setzt wohl auch einen eigenen theologisch-systematischen Standpunkt voraus.

1) IV,17,14
2) IV,17,14; C versucht hier seine Übereinstimmung mit der Alten Kirche zu beweisen.
3) IV,17,15
4) IV,17,14

er die katholische Deutung des Einsetzungsberichtes.[1]

Von seinem Sakramentsbegriff aus verwies er auch darauf, dass die Bedeutung des Zeichens nicht passe, wofern nicht die Wahrheit, die in Brot und Wein veranschaulicht werde, in dem äusseren Zeichen einen lebendigen Ausdruck finde. Ein "eitles Gespenst von Brot" zerstörte nach ihm das Entsprechungsverhältnis zwischen sichtbarem Zeichen und unsichtbarer Sache.[2] Im Blick auf seine Gegner sprach er von einer "widersinnigen Art des Essens und Trinkens"; Christus werde seines Fleisches beraubt.[3]

Nicht nur vom Zeichen aus, sondern auch vom sakramentalen Wort aus argumentierte Calvin. Seine Gegner, fand er dem Irrtum verfallen, die ganze Kraft der Weihe hänge mit der intentio des Priesters ab. Man erkannte nach ihm nicht, "dass die Verheissungen, auf Grund deren die Weihe geschieht, nicht für die Elemente selbst bestimmt sind, sondern für die, welche sie empfangen".[4]

Gerade diese Argumente, die von seinem Sakramentsbegriff ausgingen, verdeutlichen den Gegensatz beim Verständnis der Gegenwart Christi, aber auch den Gegensatz, der beim Sakramentsbegriff selbst bestand. Im Blick auf die göttliche und menschliche Natur Christi bezeichnete Calvin die Lehre von der leiblichen Gegenwart Christi "der himmlischen Majestät Christi offenkundig unwürdig" oder "offenbar zu der Wahrheit seiner menschlichen Natur im Widerspruch".[5] Neben der Kernfrage griff er auch Fragen auf, die man im systematischen Sinne als sekundär bezeichnen darf.

Da für ihn das Fleisch Christi im Abendmahl "eine nicht weniger geistliche Sache als die ewige Seligkeit" war,[6] konnte man nach ihm ohne den Glauben, ohne den Geist Christi, "das Fleisch Christi ebensowenig essen, wie man Wein trinken kann, der nicht zugleich auch Geschmack hat". Er verwarf die überkommene Lehre, nach der die Menschen

---

1) IV,17,20
2) IV,17,14
3) IV,17,7
4) IV,17,39
5) IV,17,33
6) ebd.

in diesem Falle das Fleisch Christi "ohne Frucht" genossen. Keinen Ausweg gebe es, meinte er, auf die Frage, "wie lange sie dieses Fleisch in sich behalten, wenn sie es gegessen haben". Den Einwand, "wieso denn Christus manchen Menschen zur Verdammnis gekommen sein sollte, wenn sie ihn eben nicht unwürdig aufgenommen hätten", entgegnete er, es sei nirgends zu lesen, dass die Menschen sich den Tod zuzögen, indem sie Christus unwürdig in sich aufnähmen: "Dies geschieht vielmehr dadurch, daß sie ihn verwerfen".[1] Im Sinne einer religiösen Kritik meinte er, Christus werde "unwürdig in Stücke zerrissen, wenn sein Leib als etwas Totes und Kraftloses den Ungläubigen preisgegeben wird".[2] Man darf sagen, dass Calvin diese katholische Lehre nur deshalb verwarf, weil sich in ihr die Ansicht von der leiblichen Gegenwart auswirkte. Seine Kritik richtete sich aber auch auf Anschauungen, sie sich in seinem Sinne nicht notwendig aus der genannten Lehre ergaben, immerhin aber in gewissem Zusammenhang damit standen.

Entsprechend der "fleischlichen" Gegenwart Christi fand er unter dem Papsttum auch eine "fleischliche Anbetung" gelehrt und geübt. Seine Gegner trugen nach ihm die Lehre vom "steten Beieinandersein" des Leibes, der Seele und der Gottheit Christi vor und folgerten daraus die Anbetung Christi. Calvin wandte sich unmittelbar gegen die genannte Ansicht, die nach ihm besagte, Christi Leib sei Christus. Er meinte, Christus rede von seinem Leib und Blut in unterschiedlicher Weise und beschreibe nicht die Art der Gegenwärtigkeit. Die katholische Auffassung war für ihn "unsicher", weil sie sich auf eine "unentschiedene Sache" bezog.[3] Er bezweifelte also ihr unmittelbares Fundament. Man darf sagen, dass in seinem Sinne diese Lehre seiner Gegner der geistlichen Gegenwart nicht schlechthin widersprach. Gegen die Lehre von der Anbetung und gegen die Anbetung selbst wandte er sich aber ganz

---

1) ebd.;die weiteren Einwände führen nicht wesentlich weiter.
2) ebd.
3) IV,17,35;vgl.IV,17,36

entschieden.

Er verwies auf die fehlende Stütze der Schrift.[1] Bei einer Sache, die die Verehrung Gottes betraf, durfte man ja nach ihm nichts ohne das Wort tun. Von seinen Gegnern sagte er, sie hätten sich gegen den Widerspruch der Schrift nach ihren eigenen willkürlichen Gutdünken einen Gott zurechtgemacht und dabei den lebendigen Gott verlassen. Was sei Abgötterei, fragte er, wenn nicht dies, dass man die Gaben statt des Gebers verehre. Man verging sich nach ihm auf "zweifache Weise": "Einerseits hat man Gott die Ehre geraubt und sie auf die Kreatur übertragen und andererseits hat man auch seine Wohltat befleckt und entheiligt und ihn dadurch entehrt, indem man aus seinem heiligen Sakrament einen widerlichen Abgott gemacht hat".[2]

Methodisch auf ähnliche Weise wandte er sich gegen die katholische Lehre, es sei das eine Element ... genug für beide: wenn der Leib da sei, so sei es der ganze Christus; vermöge des wechselseitigen Beieinanderseins schliesse der Leib das Blut ein. Nach Calvin hatten aber die Menschen nicht die ganze Nahrung, wenn man das Fleisch oder das Blut wegnahm. Er stützte sich aber nicht auf einen dogmatischen Satz oder auf eine Wesenseinsicht, sondern auf das Gebot Christi: "Selbst wenn wir den Fall setzen, ihre Behauptung wäre richtig, so rauben sie doch den frommen Seelen die Bekräftigung des Glaubens, die Christus als notwendig lehrt". Deshalb sprach er im Blick auf die überkommene Praxis davon, dass man dem Volke die Hälfte des Abendmahls gestohlen oder entzogen habe, das Zeichen nämlich für das Blut.[3] Mit der scholastischen Auffassung, "aus einer einfachen Tatsache liesse sich keine Regel ableiten, kraft deren die Kirche zu einem fortwährenden Brauch verpflichtet würde", war er deshalb nicht einverstanden, weil er das Reichen des Kelches eben nicht als "einfache Tatsache" oder als Mittelding bewertete, sondern als Gebot Christi und als konstitutive Zeremonie für das Abendmahl.[4] Die katholische Praxis nannte er des-

---

1) ebd.
2) IV,17,36
3) IV,17,47;vgl.CR 39,443
4) IV,17,48

halb einen "Gottesraub" und eine "furchtbare Heiligtumsschändung"![1]

Aus Calvins Kritik an der Lehre von der leiblichen Gegenwart und vor allem auch an den übrigen Ansichten seiner Gegner versteht sich seine Kritik an der katholischen Verwaltung des Abendmahls. Ihre Darstellung erfolgte wenigstens schon teilweise.

Während bei der Frage, wer das Abendmahl verwalten sollte, kein Gegensatz bestand, zeigte sich ein solcher bei der Frage, an wen die Amtsträger das Abendmahl austeilen sollten. Calvin wie auch seine Gegner verlangten einen würdigen Empfang des Abendmahls. Das verschiedene Verständnis der Würdigkeit ging auf die verschiedenen Gnadenlehren und auf die verschiedene Beichtlehre zurück. Nach Calvin ergab sich aus der katholischen Lehre, die den "Stand der Gnade" zum würdigen Genuss des Sakraments verlangte, dass "alle Menschen, soviel ihrer je auf Erden gewesen sind oder noch sind, von dem Gebrauch dieses Sakraments ausgeschlossen" waren. Er setzte dabei voraus, dass nach der gegnerischen Meinung "unsere Würdigkeit von uns selbst her" genommen werden sollte.[2] Es bleibt die Frage nach der Art und Weise des Abendmahls.

Von der Kritik an der Verwaltung des sakramentalen Wortes war schon die Rede. Mit der entsprechenden scholastischen Lehre hing "das Aufbewahren und Herumtragen der geweihten Hostie"[3] und das "Weglegen des Sakraments" zum Zwecke der Krankenkommunion zusammen. Die gegnerischen Amtsträger teilten diese nach Calvin ohne Predigt und "ohne die Einsetzungsworte Christi" aus.[4] Eine solche "stillschweigende Anbetung" bedeutete ihm "einen Mißbrauch und einen Fehler".[5] Er selbst forderte zu einer "wirklichen Kommunion" das Brotbrechen in einer Gemeinschaft von Gläubigen. In diesem Falle bejahte er die Krankenkommunion.[6] Verständlicherweise übte er auch Kritik

---

1) IV,17,49
2) IV,17,41
3) CR 39,308(Br.v.11.5.1541 an Farel)
4) IV,17,37
5) IV,17,37
6) CR 39,506;vgl.CR 48,S.200,übersetzt von E.Pfisterer(1)

an den Gebräuchen, die mit der Ansicht von der Anbetungswürdigkeit des Sakraments zusammenhingen. Sie hatten nach ihm "mit der Einsetzung des Abendmahls schlechterdings nichts zu tun". Die Hostie werde geweiht, sagte er, um sie mit Prunk umherzutragen und sie zum Beschauen, Verehren und Anrufen in öffentlichem Schauspiel auszustellen.[1] Wie stand es nun aber mit der Abendmahlsfeier selbst?

Nach Calvin stand es in der "freien Entschliessung" der Kirche, "ob die Gläubigen das Brot in die Hand nehmen oder nicht, ob sie es untereinander verteilen oder ob jeder isst, was man ihm gegeben hat, oder ob sie den Kelch dem Diakon in die Hand geben oder an den nächsten weiterreichen, ob das Brot gesäuert oder ungesäuert ist, und ob der Wein rot oder weiss ist".[2] Calvin wollte das Abendmahl "recht häufig und mindestens einmal in der Woche" gefeiert sehen; nach öffentlichen Gebeten sollte man Brot und Wein auf den Tisch stellen, predigen, alle, "die durch das Verbot des Herrn vom Abendmahl ausgeschlossen sind", mit dem Bann belegen; nach Gebet und Psalmengesang sollte das Mahl stattfinden, Ermahnung, Danksagung und Entlassung sollten am Schluss stehen.[3]

Im Blick auf seine katholischen Gegner wandte sich nun Calvin scharf gegen die "Gepflogenheit, ... einmal im Jahre das Abendmahl zu feiern". Im Gegensatz zu diesen vertrat er die Ansicht, dass Cephyrinus (199-217) von Rom eine diesbezügliche Bestimmung nicht erlassen hatte: Vielmehr hatte man in der Alten Kirche das Abendmahl recht häufig gefeiert; ein grosser Teil der Gläubigen hatte kommuniziert. Weil es aber einerseits selten vorgekommen sei, meinte er, dass alle miteinander das Abendmahl feierten und es andererseits den Gläubigen notwendig erschienen sei, gegenüber den unheiligen und abgöttischen Menschen ... mit irgendeinem äusseren Merkzeichen ihren Glauben zu bekunden, hätte der heilige Mann ... jenen Tag festgesetzt, an dem das ganze Volk ... ein Bekenntnis seines Glaubens ablegen sollte. In späterer Zeit hatte man die

---

1) IV,17,37
2) IV,17,43;vgl.CR 38,110(Br.v.1538 an den Berner Rat)
3) IV,17,43

einmalige jährliche Teilnahme am Abendmahl zur Pflicht gemacht: "Dadurch ist es dahin gekommen, dass fast alle, wenn sie einmal kommuniziert hatten, nun der Meinung waren, als ob sie für den Rest des Jahres ihrer Pflicht fein ledig seien und unbekümmert auf beiden Ohren schliefen". Schon zur Zeit des Chrysostomus hatte diese veräusserlichte Haltung um sich gegriffen.[1)]

Wenn Calvin diesen Verstoss und die übrigen in diesem Zusammenhang genannten praktischen Verstösse namhaft machte, setzte er das rechte Verständnis der Abendmahlsfeier voraus. Mit anderen Worten: alle diese Verstösse betrachtete er nicht im Zusammenhang der Lehre vom Messopfer. Nicht unmittelbar abhängig hiervon war in seinem Sinne auch das Verständnis der leiblichen Gegenwart. Ein Blick auf seine Kritik des Messopfers lässt nun den ganzen Gegensatz sichtbar werden, wie er beim Abendmahl bestand.

4) Die Messe

Die Lehre von der Messe besagte nach dem, was Calvin darlegte: Christus wird in der Messe dem Vater zum Opfer dargebracht, sodass der Priester, der opfert, und die Menschen, die an dem Opfer teilnehmen, wie auch die Menschen für die geopfert wird, des Leidens Christi teilhaftig werden und Vergebung der Sünden erlangen;[2)] die Messe als "ein Opfer und eine dargebrachte Gabe", als "Sühnopfer für die Lebenden und Toten";[3)] ist mit der Bestimmung eingerichtet, "dass Tag für Tag hunderttausend Opfer vollzogen werden";[4)] Christus muss nämlich "Tag für Tag geopfert werden, um uns einen Vorteil zu bringen";[5)] es handelt sich aber "nicht um vielfältige

---

1) IV,17,45
2) IV,18,6;IV,18,1 u.14;zum Ganzen vgl.CR 39,443; CR 41,1030(Brief vom 13.Juni 1548 an einen unbekannten Franzosen)
3) IV,18,1;Das Beten für die Verstorbenen betonte C besonders im Zusammenhang der Messe:vgl.IV,18,15;
4) IV,18,3
5) IV,18,7

und verschiedene Opfer", sondern darum, dass das Kreuzesopfer Christi, d.h. "eines und dasselbe", "häufig wiederholt" wird; nach einer anderen Lehrmeinung handelt es sich "nicht um eine Wiederholung, sondern um eine Zueignung" des Opfers Christi![1] in jedem Falle ist das Opfer in der Messe ein "unblutiges Opfer";[2] die Menschen erlangen die Vergebung der Sünden deshalb, weil sie Christus durch seinen Tod bereits erworben hat. Hinter dieser Lehre stand nach Calvin die Auffassung, wir seien von Christus mit der Bestimmung erlöst worden, dass wir uns (hernach) selber erlösten![3] Deshalb sah er auch den Vollzug des Messopfers und die Teilnahme daran verstanden als ein verdienstliches Werk und als einen Preis für die Genugtuung![4] Die Priester traten, nach Calvins Verständnis der gegnerischen Lehre, "als Nachfolger oder als Platzhalter an Christi Stelle, aber nicht so, als ob Christus gestorben wäre, sondern als dienstbare Helfer an seinem ewigen Priestertum"![5] Diese Lehre schrieb er den "vernünftigeren Schultheologen" noch nicht im vollen Sinne zu, sah sie aberwenigstens anfänglich und teilweise vertreten![6] Für ihn ging es bei seiner Kritik in erster Linie darum, dass man die häufig gefeierte Messe als ein Sühnopfer ansah. Es bedarf eines Blickes auf seine eigene Auffassung.

Den Begriff "Opfer" spezifizierte er als "Sühnopfer" und als "Dankopfer". Das erstere, verstanden als Opfer zur Vergebung der Sünden, konnte nur von Christus allein, einmal und mit ewiger Wirkung vollbracht werden![7]

---

1) IV,18,3:Nec me latet quibus praestigiis hanc suam fraudem praetexere soleat pater ille mendacii,non varia esse nec diversa sacrificia,sed unum idem saepius repeti....Subtiliores occultiore etiamnum rima effugiunt, non repetitionem esse,sed applicationem.
2) IV,18,5
3) IV,18,6
4) IV,18,1;vgl.IV,18,15 u.17
5) IV,18,2
6) IV,18,1
7) IV,18,3:"Sacrificium"umfasst alles,quidquid omnino Deo offertur.Quare distinguamus oportet:sic tamen ut haec distinctio anagogen a sacrificiis legis mosaicae habeat,sub quorum umbris universam sacrificiorum veritatem populo suo repraesentare voluit Dominus.Illorum

"Dankopfer" waren alle "Pflichtwerke der Liebe". Ihr Sinn bestand "ausschliesslich" darin, "Gott zu verherrlichen und zu erheben". Es konnte "ohne die Opfer dieser Art das Mahl des Herrn nicht sein...". Wie Calvin die Beteiligung des Menschen an seiner zweiten Rechtfertigung verstand, zeigte sich bei der Darstellung der Lehre vom Heil.[1] Es ist aber bemerkenswert, dass und wie er darauf auch beim Abendmahl zu sprechen kam: "Wir erscheinen mit unseren Gaben nicht ohne den vor Gottes Angesicht, der für uns eintritt. Christus ist es, der als Mittler für uns eintritt und in ihm bringen wir uns selber und unsere Gaben dem Vater dar".[2] Für Calvin war also, wie aus seiner Auffassung vom Sakrament deutlich ist, das Abendmahl Merkzeichen oder Erinnerungszeichen bezüglich des Sühnopfers Christi am Kreuz.[3] Zugleich aber bedeutete es auch, von seiten des Menschen, ein Dankopfer, zu dem aber wesentlich Christus gehörte. In welcher Weise Christus hierbei beteiligt sei, ist eine Frage, auf die sachlich schon die Lehre vom Heil und vom Sakrament des Abendmahls einging. Wie Calvin übrigens die

---

autem quanquam variae fuerunt formae,tamen ad duo membra referri omnes possunt.Aut enim pro peccato fiebat oblatio quadam satisfactionis specie,qua noxa coram Deo redimebatur;aut symbolum erat divini cultus religionisque testificatio;nunc vice supplicationis...; nunc gratiarum actionis...;nunc pro simplici pietatis exercitatione...Proinde et nos in duo genera distribuamus,ac alterum...,vocemus latreutikòn et sebastikòn...; vel si mavis eucharistikòn...Alterum propitiatorium, sive expiationis.Est autem expiationis sacrificium,cui propositum est iram Dei placare,ipsius iudicio satisfacere,eoque peccata abluere et abstergere.

1) 234
2) IV,18,7
3) IV,18,10;IV,18,6:Christus ipse,dum in coena veniae fiduciam obsignat,non iubet discipulos in actione illa haerere,sed ablegat eos ad mortis sacrificium;coenam monumentum vel memoriale..esse significans,ex quo discant victimam expiatricem,qua placandus erat Deus, nonnisi semel offerri debuisse.Neque enim sufficit Christum tenere unicam esse victimam,nisi et unica immolatio accedat,ut fides nostra cruci eius affixa sit.-Neben dem Bezeichnen ist auch an das Darbieten zu denken,das hier zurücktritt(wie ja oft).

"besondere Weise" der Gegenwart Christi im Abendmahl zwar erwähnte, aber nicht ausführte, so ging er auch nicht auf die Art ein, wie das Kreuzesopfer sich im Abendmahl vergegenwärtigte. Beides hängt, wie man fraglos sagen darf, eng zusammen. Wenn er dort also schlechthin von einer geistlichen Gegenwart und einem geistlichen Essen sprach, so ist damit schon gesagt, dass die Gläubigen der Früchte des Kreuzesopfer auf geistliche Weise teilhaftig wurden, das Kreuzesopfer auf geistliche Weise gegenwärtig war.

Da er mit seinem Begriff des "Sühnopfers" den scholastischen Begriff des "Sühnopfers" gleichsetzte, ist nach dem bisher Gesagten schon, nach dem Gegensatz in der Heilslehre und der Sakramentenlehre, der Gegensatz zwischen seiner Ansicht und der katholischen Lehre von der Messe in ausreichendem Maße deutlich. Die genaueren scholastischen Erklärungen und Unterscheidungen verwarf er nicht nur, was schon verständlich ist, sondern er ging ihnen auch nicht oder fast nicht weiter nach. Seine Aufmerksamkeit richtete er vor allem auf das, was die katholische Lehre bedeutete, wenn er sie mit seiner eigenen Auffassung verglich. Es ging dabei besonders um den religiösen Aspekt.

Verschiedene Gründe machte Calvin namhaft, die die Messe in ihrer Gefährlichkeit entlarven sollten: die Messe füge Christus "besonders schlimme Schmach" an, begrabe Christi Kreuz und lasse seinen Tod vergessen.[1)]

Der "unsterbliche Christus", als "Priester für alle Ewigkeit" vom Vater geweiht, war nach Calvin "der einzige und immerwährende Priester". Das Einsetzen von Priestern an Christi statt bedeutete, dass man Christus "seiner Ehre und seines Vorrechts des ewigen Priestertums" beraubte, ihn aber auch von der Rechten des Vaters vertrieb: Als der Unsterbliche könne er dort seinen Sitz nicht haben, ohne zugleich auch der ewige Priester zu bleiben.[2)] Ferner war es "völlig sicher, dass Christi

---

1) IV,18,1ff.
2) IV,18,2

Kreuz sogleich umgestürzt wird, wenn man einen Altar errichtet". Christus habe sich am Kreuze selbst zum Opfer dargebracht, um uns für immer zu heiligen; es habe die Kraft und Wirkung seines Opfers ohne Ende fort und fort ihren Bestand; Christus habe einmal ein einziges Opfer für alle Zeiten vollzogen. Christus habe nicht bestimmt, "dass dieses sein Opfer Tag für Tag durch neue Opfer Gültigkeit erlangte". Durch die Predigt des Evangeliums und durch die Verwaltung des Abendmahls werde den Menschen "das Opfer am Kreuz rechtmässig zugeeignet". Die katholische Lehre und Praxis bedeutete, das Opfer Christi der Unvollkommenheit und Schwachheit zu beschuldigen: "Wozu dient nun aber die Messe ... anders als dazu, dass Christi Leiden ... begraben und versunken darnieder liegt"?[1)]

Der eine Tod Christi wurde nach Calvin deshalb aus dem Gedächtnis der Menschen getilgt, weil die Messe nach ihm "ein neues und völlig anders-artiges Testament" darstellte. Wer aber das Testament Christi ändere, meinte er, leugne den Tod Christi; d.h. den einen Tod und damit den wahren Tod Christi. Die Auffassung seiner Gegner vom Opfer in der Messe bedeutete nach ihm, dass Christus aufs neue kommen müsse; Christus müsse durch unermesslich wiederholtes Sterben diese zahllosen Testamente in Gültigkeit setzen, die die Messen bedeuteten! Christus müsse in jedem Augenblick an tausend Stellen grausam gemordet werden. Zur Rechtfertigung seiner Schlussfolgerung wandte Calvin gegen die Lehre vom "unblutigen" Messopfer ein, er bestreite, dass es von dem Gutdünken der Menschen abhänge, dass die Opfer ihre Natur veränderten. Blutvergiessen hielt er nämlich auf Grund der Schrift für erforderlich, wenn die Abwaschung nicht aufhören sollte.[2)]

Danksagung und Zahlung eines Preises; Empfangen und Geben;[3)] freigebiger Gott und Gott als Schuldner; einmalig vollzogenes, aber immerfort wirkendes Opfer und mehrmalige Opfer standen sich im Sinne Calvins gegenüber. Dazu

---

1) IV,18,3
2) IV,18,4
3) IV,18,7

kam der Gegensatz zwischen dem von Calvin geforderten gemeinschaftlichen Vollzug und dem privaten Vollzug des Priesters.

Man habe, sagte Calvin, so getan, als ob das Abendmahl den Priestern vorbehalten wäre: "Dadurch ist den Privatmessen der Zugang eröffnet worden, die mehr nach einer Ausschliessung vom Abendmahl aussehen als nach der Gemeinschaft, die dem Herrn gestiftet worden ist, indem sich ja der Priester absondert, um sein Opfer zu verzehren, und sich damit von dem ganzen Volk der Gläubigen trennt".[1] Nachdem sich die Sitte eingeschlichen hätte, ohne gemeinschaftlichen Genuss des Sakraments zu opfern, hätten die Papisten begonnen, an jeder Ecke ihrer Kirchengebäude ungezählte Messen zu halten.[2] Es versteht sich aus der Beziehung zwischen kirchlicher Gemeinschaft und Sakrament, wenn Calvin die Privatmessen besonders herausstellte. Sie stünden, meinte er, mit Christi Stiftung schlechthin im Widerspruch, man habe es mit einer falschen und verkehrten Nachahmung des Abendmahls zu tun. Eine solche aber bedeutete ihm nicht nur eine "Verfälschung", sondern eine "Gottlosigkeit".[3]

Calvins Gesamturteil über die Messe war nicht anders. Er wollte "die allerheiligste Heiligkeit der Messe selber", nicht nur die Missbräuche, die sich eingestellt hatten, angreifen und verwerfen. Nach ihm zeigte sich "die Messe auch dann, wenn man sie in ihrer erlesensten Reinheit auffasst, ... von der Fußsohle bis zum Scheitel von jeder Art von Gottlosigkeit, Gotteslästerung, Ab-

---

1) IV,18,7
2) IV,18,8
3) ebd.:...dico privatas missas cum Christi institutione ex diametro pugnare,ideoque impiam esse sacrae coenae profanationem....ubicunque non est fractio panis ad communionem fidelium,illic non coenam Domini,sed falsam et praeposteram coenae imitationem esse.Falsa autem imitatio,depravatio est.Porro depravatio tanti mysterium impietate non caret.Inmissis ergo privatis impius est abusus.

götterei und Heiligtumsschändung übervoll".[1] Dieses Urteil bezog sich letztlich auch auf die vielfältigen Zeremonien, die er bei der Messe vorfand und die er in ähnlicher Weise und aus ähnlichen Gründen wie die bei der Taufe üblichen Zeremonien verwarf.[2]

Die entscheidenden Gegensätze bezüglich der Lehre vom Abendmahl lagen, wie man sieht, in den verschiedenen Antworten auf die Fragen nach der Art der Gegenwart Christi und nach der Art der Gegenwart des Kreuzesopfers. Was die eigene Auffassung Calvins angeht, so fielen beide Fragen zusammen. Bei den entsprechenden Ansichten seiner Gegner darf man in seinem Sinne wenigstens von einem inneren Zusammenhang sprechen. Trotz einer gewissen Eigenständigkeit berührten sich die Gegensätze, die bei den Fragen nach der Anbetungswürdigkeit des Sakraments und nach den gebotenen Zeremonien bestanden, eng mit den Differenzen in den Kernfragen. Es hat vieles für sich, die beim Abendmahl von Calvin aufgezeigten Gegensätze auf die Differenzen in der Lehre vom Kreuzesopfer, in der Gnadenlehre und allgemeinen Sakramentenlehre zurückzuführen.[3] Ähnliches zeigte sich bei den Fragen nach der Notwendigkeit,der Reichweite und dem Zeichen der Taufe. Damit sind die entscheidenden Gegensätze genannt, um die es bei der Auseinandersetzung um die Tauf- und Abendmahlslehre ging. Wie stand es nun bezüglich jener katholischen Sakramente, die Calvin als "falsche Sakramente" bezeichnete?[4]

---

1) IV,18,18:ut omnes intelligant,missam in selectissima sua,et qua maxime venditari potest,integritate acceptam,sine suis appendicibus,a radice ad fastigium,omni genere impietatis,blasphemiae,idololatriae,sacrilegii scatere.

2) CR 35,650:Ac omisso vocant,Introitus,aliisque infinitis nugis,solius canonis gesticulationes attingam... (es folgt Beschreibung)...Si de puerili ludicro sermo esset,vere fortassis illud diceretur:at cum sacra Christi coena nihilo plus habent affinitatis,quam sus aut canis cum Dei altari.

3) Vgl.den letzten Abschnitt.Die vorsichtige Formulierung versteht sich daher,dass C keinen grossen Wert auf den Zusammenhang der betreffenden katholischen Lehren legte und dieser Zusammenhang aus seinen Aussagen nicht ohne weiteres hervorgeht.

4) IV,19

II. Die falschen Sakramente

Calvin legte bei seiner Kritik der überkommenen Siebenzahl der Sakramente Wert auf den Unterschied zwischen dem Begriff und dem Namen "Sakrament", welcher in der Alten Kirche nach ihm "recht frei" verwendet wurde.[1] Er vertrat die Meinung, dass die Theologen damals "alle Zeremonien und äusserlichen Gebräuche, sowie alle Übungen der Frömmigkeit" mit dem Wort "Sakrament" bezeichnet hätten . Als "Zeugnisse der göttlichen Gnade gegen uns", also als Sakramente im strengen Sinne, fand er ausschliesslich "Taufe und Eucharistie" angesehen.[2] Die übrigen Sakramente, die seine Gegner bejahten, bedeuteten in seinem Sinne Missformen guter Gebräuche.[3] Es handelte sich um die Firmung, um die letzte Ölung, um die kirchlichen Weihen und um die Ehe (1); ferner um die Buße und Beichte (2).

1) Firmung und Ölung, Ordo und Ehe

Nach Calvin verlegten seine Gegner "die Kraft der Firmung" in die "Verleihung des Heiligen Geistes" und in die "Mehrung der bei der Taufe erlangten Gnade". Die Firmung verlieh "die Rüstung zum Kampf" und "vollendete" die Taufe. Als konstitutiv für dieses Sakrament betrachtete man die Handauflegung, die Salbung und "eine Formel".[4] Weiter bemerkte er, dass seine Gegner die Firmung für heilsnotwendig hielten,[5] und schliesslich fand er die Auffassung vertreten, die heilige Salbung müsse

---

1) Vgl.IV,19,1-3
2) IV,19,3
3) Vgl.IV,19,1;zum Ganzen vgl.neben der Inst.von 1559:
   1.Inst.von 1536:CR 29;141ff(Firmung);147ff(Buße);
   177ff(Ölung);180ff(Ordo). 2.Suppl.Exh.:CR 34;467ff;
   487ff;507ff. 3.Rat.ref.:CR 35;631(Ölung)632ff(Ordo);
   639(Ehe);602ff u.630ff(Buße und Beichte);626(Firmung).
   4.Articuli:CR 35;21(Firmung und Ölung);10(Buße).
4) IV,19,5
5) IV,19,9

mit grösserer Ehrfurcht behandelt werden als die Taufe, weil sie ja als etwas Besonderes durch die Hand der obersten Priester verwaltet werde, während die Taufe allgemein durch sämtliche Priester zur Austeilung komme.[1] Einige unter seinen Gegnern schwächten nach ihm "diesen auch nach ihrer Meinung zügellosen Wahnwitz" ab: Die Firmung war nicht um ihrer "grösseren Kraftwirkung oder Nützlichkeit" willen mit grösserer Ehrfurcht zu behandeln, sondern deshalb, weil "würdigere Leute" sie austeilten und weil sie an der Stirn, einem "würdigeren Teil" des Leibes, vollzogen wurde, oder auch weil sie "ein stärkeres Wachstum der Tugenden" gewährte, wenn auch die Taufe einen "grösseren Wert für die Vergebung" hatte.[2]

Calvin sah in der sakramentalen Firmung ein Menschenwerk und nannte sie deshalb "eitel und inhaltlos".[3] Der Hinweis seiner Gegner auf das "Beispiel der Apostel" nutzte nach ihm nichts. Die Apostel hatten nämlich nach seiner Meinung die damals gewährten "sichtbaren und wundersamen Gnadengaben des Heiligen Geistes" durch "Handauflegung verwaltet und ausgeteilt"; diese besondere Gnadenzuteilung hatte aber später aufgehört.[4] Deshalb bedeutete ihm die bei der Firmung geübte Handauflegung ein "leeres und inhaltloses Zeichen".[5] Der Gebrauch des Öls besass nach ihm überhaupt kein Fundament in Gottes Wort. Dazu sah er eine falsche Wirksamkeit angenommen: "Wer Öl als Öl des Heiles bezeichnet, der schwört das Heil, das in Christus ist, ab, der verleugnet Christus".[6] Die katholische Lehre bedeutete nach

---

1) IV,19,10
2) ebd.
3) IV,19,5
4) IV,19,6
5) IV,19,7:...apostoli manus imponebant,pro ea tempore quo visibiles spiritus sancti gratias ad eorum preces administrari Domino placebat;non ut posteri vacuum et frigidum signum,quod simiae istae faciunt,mimitice tantum et sine re effingerent.
6) ebd.

ihm eine "furchtbare Schmähung der Taufe"![1] Das, was seine Gegner der Firmung zuschrieben, galt ja seiner Meinung nach von der Taufe. Er versuchte auch, einen Widerspruch zwischen der behaupteten Heilsnotwendigkeit und der tatsächlichen Praxis aufzuzeigen. Die Firmung fand er weitgehend unterlassen und missachtet. Man würde Halbchristen dulden, sagte er. Damit gaben nach ihm seine Gegner zu, dass die Firmung nicht so viel wert sei, wie sie es rühmten.[2] Den Vergleich der Körperteile nannte er im übrigen "oberflächlich und läppisch".[3] Bezüglich der behaupteten Wirkung der Handauflegung wollte er wissen, worin sich denn das Fett der Papisten als fruchtbringend erwiesen habe![4] Wenn man an Calvins Auffassung der sakramentalen Gnade und der Verfassung der Heiligen denkt, erscheint dieses Argument wenig stichhaltig.[5]

Das Sakrament der Firmung verwarf Calvin also vollständig. Es bedeutete nun in seinem Sinne nicht eigentlich einen Missbrauch der oben genannten apostolischen Sitte, sondern einen Missbrauch einer Sitte der Alten Kirche, nach der "die Kinder der Christen, wenn sie herangewachsen waren, dem Bischof vorgestellt wurden, um die Pflicht zu erfüllen, die von solchen Menschen gefordert wurde, die sich als Erwachsene zur Taufe meldeten". Dabei war nach Calvin die "Zeremonie der Handauflegung", die er "einfach als Segnung" verstand, zur Anwendung gekommen.[6] Diese Sitte der "Lehrbefragung" bejahte er als dauernde Gepflogenheit der Kirche![7] In

---

1) IV,19,8
2) IV,19,9
3) IV,19,11
4) ebd.
5) ebd.;die Heiligung äussert sich zwar,aber das Fortschreiten ist ein Schwanken.-C scheint bei seinem Argument die katholische Lehre von der Wirksamkeit des Sakraments vorauszusetzen und sie ad absurdum führen zu wollen.Vgl.IV,19,6:Er sagte ähnliches von der Handauflegung bei der Firmung.
6) IV,19,4
7) IV,19,13;er verwies auf den individuellen und sozialen Nutzen.-Nach Stricker(226)wünschte Calvin bei der Konfirmation keine Handauflegung,damit man nicht folgere,sie sei ein Zeichen der Mitteilung geistlicher Gaben.

seinem Sinne handelte es sich um eine kircheliche Massnahme.

Seine Kritik der Firmung besass in vielem Ähnlichkeit mit seiner Kritik der letzten Ölung. Die betreffende katholische Lehre erwähnte er nur kurz. Danach vollzug allein der Priester dieses Sakrament. Er spendete es nur "bei äusserster Lebensgefahr". Neben einer bestimmten Formel verwendete man Öl, das der Bischof geweiht hatte. Der Ölung sprach man zwei Wirkungen zu: "Sie soll erstens die Vergebung der Sünden schenken und zweitens, wenn es so sein soll, eine Milderung der leiblichen Krankheit, andernfalls der Seelen Seligkeit".[1] Das Beispiel der Apostel, auf das sich seine Gegner stützten, liess Calvin nicht gelten: "Mit dieser Ölung ist es nun genauso bestellt wie nach unserem obigen Nachweis mit der Handauflegung: sie ist eine gauklerische Heuchelei, mit der die Römischen es ohne Ursache und ohne Frucht den Aposteln nachtun wollen". Nach ihm hatten nämlich die "Gnadengaben der Heilungen" aufgehört, "genau wie auch die anderen Wunder, die der Herr für eine Zeit lang geschehen lassen wollte".[2] Er versuchte nun aber auch, die überkommene Lehre und Praxis durch einen Vergleich mit der bei den Aposteln gebräuchlichen Übung als falsch zu entlarven.

Er bezeichnete es als "ein Unrecht gegenüber dem Heiligen Geist, wenn man ein stinkiges und durchaus ohne Wirkung bleibendes Öl für seine Kraft erklärt".[3] In der alten Zeit hatte man seiner Meinung nach nicht die Ansicht vertreten, "dass die Sünden durch das Fett zunichte werden sollen, sondern dass die Gebete der Gläubigen, in denen der angefochtene Bruder Gott anbefohlen worden ist, nicht unwirksam sein sollen".[4] Die Salbung hatte man nicht als "Werkzeug", sondern als "Merkzeichen" der Heilung angesehen. Das Öl hatte man als Zeichen

---

1) IV,19,18
2) ebd.
3) IV,19,20
4) IV,19,21

für den Heiligen Geist betrachtet.[1]

Calvin wandte sich nun weiter gegen das geweihte Öl. "Geweiht" bedeutete ihm: "mit viel Anatmen gewärmt, mit viel Gemurmel verzaubert". In der alten Zeit fand er dagegen gewöhnliches Öl verwendet. Er griff schliesslich auch die katholische Praxis an: "Sie bestreichen nicht Kranke, sondern halbtote Leichname mit ihrer Fettigkeit; Sie würden, meinte er, ihr heilendes Werk nie zur rechten Zeit tun. Endlich verwies er darauf, dass die Ältesten in der alten Zeit die Salbung vorgenommen hätten. Man hatte nach ihm sogar angeordnet, dass alle Christen das Öl austeilen sollten.[2]

Es stellt sich nun die Frage, ob man im Sinne Calvins die Firmung und die Ölung als Sakramente der Alten Kirche ansehen darf. Seine Aussagen, d.h. genauer ihr sachlicher Gehalt, legen eine solche Auffassung nahe. Er sprach in beiden Fällen von Verheissungen und von deren Merkzeichen. Mit diesen war eine Kraftwirkung verbunden, die auf den Heiligen Geist zurückging. Der Sakramentsbegriff war also zumindest insofern verwirklicht, als die Bedeutung und die Wirksamkeit des Sakraments verwirklicht waren. Bei der Ölung ging er ausführlicher als bei der Firmung auf diese Frage ein. Einerseits betonte er, dass "dergleichen Zeremonien kein tieferes Geheimnis zugrundeliegt". Gemeint waren Zeremonien, die er in der Schrift im Zusammenhang von Heilungen erwähnt fand. Zum andern aber meinte er, die Salbung sei nicht unüberlegt angewendet worden, ja er wollte "nachdrücklich zugeben, dass die Ölung ein Sakrament...war"[3] Soweit man sieht, hatte er den strengen Sakramentsbegriff im Auge. Im vollen Sinne war

---

1) IV,19,18;vgl.Anm.3
2) IV,19,21
3) IV,19,18:Refert Marcus(6,13),apostolos in prima sua missione,iuxta mandatum quod a Domino acceperant, mortuos suscitasse,daemonia eiecisse,leprosos mundasse,infirmos sanasse,in curatione autem aegrorum oleum adhibuisse.Ungebant,inquit,oleo multos infirmos,

dieser aber deshalb nicht verwirklicht, weil die zeitliche Dauer fehlte.[1] Ähnliches darf man von der Firmung sagen. Calvins Gegner betrachteten beide Sakramente aber als dauernde Sakramente. Ein Gegensatz lag freilich auch bezüglich der Wirksamkeit der geschenkten Gnadengaben und der verwendeten Zeremonien vor. Festzuhalten ist aber, dass Calvins Aussagen keinesfalls Eindeutigkeit besassen und dass man keine letzte Sicherheit erreichen kann, was seine Meinung angeht. Ausdrücklich aber zählte er die Ordination zum Hirten nur deshalb nicht zu den

---

et sanabantur....Talibus caeremoniis nullum altius subesse mysterium,quanta libertate et Dominus et eius apostoli versati sint in rebus istis externis.Dominus caeco redditurus visum ex pulvere et sputo lutum composuit,alios tactu sanavit,alios verbo.Ad hunc modum apostoli alios morbos solo verbo,alios tactu, alios unctione curarunt.At verisimile est unctionem istam non temere(ut nec omnia alia)fuisse usurpatum. Fateor;non tamen et esset curationis organum,sed symbolum duntaxat,...Oleo autem significari spiritum sanctum eiusque dona,vulgare ac tritum est...Ut igitur maxime demus,unctionem sacramentum fuisse earum virtutum quae tum per manus apostolorum administrabantur,nihil nunc ad nos pertinet,quibus virtutum administratio commissa non est.

1) Gegen die Annahme eines zeitlich beschränkten Sakraments könnte die Austeilung durch die Ältesten sprechen.Der Begriff "Presbyter" ist bei C allerdings nicht ganz eindeutig(vgl.87).-Vgl.auch IV,19,19:Et qua maiori ratione sacramentum ex hac unctione faciunt, quam ex aliis quibusvis symbolis,quae nobis in scriptura commemorantur?Cur non aliquam natatoriam Siloah destinant,in quam certis temporum vicibus se immergant male habentes? - Der Gegensatz von "sacramentum" und "symbolum" drückt hier offenbar den Gegensatz von ordentlichem (und dauerndem) Sakrament und den blossen Zeremonien aus.Wenn man C ordentliche,beschränkte Sakramente zuschreiben würde,könnte man zur Erklärung dieser Gegenüberstellung auf seine kritische Position verweisen,die in dem vorliegenden Zusammenhang allen seinen Aussagen zugrunde lag.Wenn man es nicht machen will,müsste es am Schluss der letzten Anmkg.heissen: "Selbst wenn wir zugeben würden(was wir aber nicht tun)." Die Gegenüberstellung von "organum" und "symbolum" (Anm.3,322)bezöge sich dann nicht auf den Gegensatz, der bezüglich der Wirksamkeit des Sakraments bestand, sondern auf den Gegensatz zwischen dem blossen Zeichen und dem sakramentalen Werkzeug.

Sakramenten, weil sie nicht für alle Gläubigen bestimmt war.[1] Ein solcher Gemeinschaftsbezug stellte in seinem Sinne also ein konstitutives Merkmal der Sakramente dar.

Damit ist schon deutlich, dass er die katholische Lehre vom "Sakrament der kirchlichen Amtsordnung" verwarf. Einen Grund hierfür entnahm er auch aus dem Sinn des Weihe - Sakraments. Die "papistischen Priester" liess er ja nicht gelten.[2] Er versuchte nun aber auch, Widersprüche und Unsinnigkeiten in der katholischen Lehre aufzudecken.

Vom Sakrament der "kirchlichen Amtsordnung" sagte er, es sei so fruchtbar, dass es sieben kleine Sakramente aus sich gebiere.[3] Die Ansicht, es handle sich hier nur um ein einziges Sakrament, nannte er lächerlich, weil er bei allen sieben Weihen verschiedene Zeremonien verwendet und diesen "unterschiedliche Gnadegaben" zugeschrieben fand. Die sieben Amtsordnungen, die sich nach seinen Gegnern alle auf das Priesteramt bezogen und "gleichsam Stufen zu diesem darstellten", bezogen sich nach ihm auf die schon genannten Amtsstufen.[4] Von einigen seiner Gegner sah er aber auch neun Amtsordnungen angenommen: die einen erklären die Klerikertonsur zur ersten und das Bischofsamt zur letzten Amtsstufe, die anderen schlössen die Tonsur aus und rechneten das Amt des Erzbischofs zu den Amts-

---

1) IV,19,28:Certe nimis improbi sunt,dum sacramenti titulo insignire audent.Quantum ad verum presbyterii munus attinet,quod ore Christi nobis est commendatum,libenter eo loco habeo.Illic enim caeremonia est, primum ex scripturis sumpta,deinde quam non esse inanem nec supervacuam,sed fidele spiritualis gratiae symbolum,testatur Paulus(1 Tim.4,14).Quod autem tertium in numero non posui,eo factum est,quod non ordinarium nec commune est apud omnes fideles,sed ad certam functionem specialis ritus.
2) IV,19,28 u.30;Vgl.143
3) IV,19,22
4) Vgl.137 u.140

stufen hinzu.[1] Wiederum andere unterschieden nach ihm die "Lektoren" und die "Psalmisten", welch letztere die Aufgabe hatten, Gesänge darzubieten.[2] Diese Unterschiede in der Lehre nannte er "Widersinnigkeiten".[3] "Über alle Torheit" aber ging es nach ihm, dass seine Gegner "sich Christus bei jeder einzelnen Amtsordnung zum Amtsgenossen" machten. Die scholastischen Begründungen hielt er für keiner Widerlegung wert.[4]

Die Zeremonien, die er bei seinen Gegnern bemerkte, verwarf er vor allem deshalb, weil er mit dem zugrundeliegenden Sinn nicht einverstanden war. Die niederen Amtsstufen bezogen sich nach ihm ja garnicht auf eigentliche Kirchenämter.[5] Von den drei höheren Amtsstufen soll hier lediglich das Priesteramt Erwähnung finden. Wie Calvin dieses verwarf, so auch die bei der Priesterweihe üblichen Zeremonien, die er "mit der Sache in bester Übereinstimmung" fand.[6] Er erwähnte die Salbung der Hände, die Übergabe der Albe, die Übergabe von Kelch und Patene.[7] Abgesehen von der Handauflegung verwarf er alle Zeremonien. Die katholische Ordination widersprach nach seinem zusammenfassenden Urteil dem Worte Gottes, der Alten Kirche und der Vernunft.[8]

Rückblickend darf man sagen, dass im Sinne Calvins die Weihe, die Firmung und die Ölung zwar falsche Sakramente darstellten, aber doch in engem Bezug zu seiner eigenen Sakramentsauffassung standen. Das Gewicht der Kritik lag denn auch weniger auf dem sakramentalen Charakter, als vielmehr auf der Lehre, die seine Gegner

---

1) C verwies auf Hugo von St.Viktor (7) und auf Wilhelm von Paris (9)
2) ebd.;C nannte Isidor von Sevilla und Gratian
3) ebd.
4) IV,19,23:si his serio refellendis inhaeream,iure et ipse quoque ridear,adeo frivole sunt ac ludicra.
5) Vgl.137
6) IV,19,29
7) CR 34,493
8) CR,34,494

mit den drei Sakramenten verbanden. Diese hing mit ihrer Heilslehre und Sakramentenlehre zusammen, Von grosser Bedeutung war auch die Kritik an den verwendeten Zeremonien. In jedem Falle handelte es sich im Sinne Calvins um Missbräuche guter, kirchlicher Einrichtungen. Bei seiner Kritik der katholischen Eheauffassung lagen die Gegensätze etwas anders.

Er selbst sah die Ehe als Stiftung Gottes an, bezeichnete sie als "heilige Ordnung Gottes" und stellte sie in eine Reihe mit dem Ackerbau, dem Häuserbau, dem Schusterhandwerk und Barbierhandwerk. Sie war nach ihm überhaupt keine "geistliche Materie", sondern "mit der Politik gemischt".[1] Bei seinen Gegnern fand er seit Gregor VII. (1073-1085) die Ehe als Sakrament aufgefasst, als"Zeichen einer heiligen Sache, nämlich der geistlichen Verbindung Christi mit der Kirche". Er legte bei der von seinen Gegnern zur Begründung angeführten Schriftstelle den Begriff "Zeichen" dahin aus, dass er ein "Gleichnis" aussrückte, nicht aber ein sakramentales Zeichen darstellte. Nach ihm gab es unzählige Sakramente, wenn man der Ansicht seiner Gegner zustimmte.[2] Er verwies auch auf den Gemeinschaftsbezug, den nach ihm die Sakramente besitzen mussten. Im Blick auf den Zölibat nannte er es einen Frevel, irgendeinen Christenmenschen vom Sakrament auszuschliessen: "Sonst müsste es wohl schon so sein, dass die Sakramente der Christen so schlecht zusammenpassten, daß sie nicht miteinander bestehen könnten".[3] Die Erklärung, man halte die Priester nicht vom Sakramente fern, "sondern nur von der Lust des fleischlichen Umgangs", liess er auch deshalb nicht gelten, weil sie nach ihm einen

---

1) IV,19,34;E.Pfisterer (3) 162
2) IV,19,34:Si verbo signi symbolum intelligunt a Deo nobis in hoc propositum ut fidei nostrae certitudinem erigat,longe a scopo aberrant;si signum simpliciter accipiunt,quod in similitudinem adductum sit,ostendam quam acute ratiocinentur...nihil hac ratione sacramentum non erit:quot in scriptura parabolae sunt et similitudines,tot erunt sacramenta.
3) IV,19,36

inneren Widerspruch in der katholischen Lehre enthüllte.[1]

Seine Gegner lehrten nämlich, "dass auch der fleischliche Umgang ein Teil des Sakraments ist und dass erst durch ihn die Einheit zur Darstellung kommt, die wir in Gleichartigkeit der Natur mit Christus haben, und zwar, weil Mann und Frau allein durch die fleischliche Verbindung ein Fleisch werden".[2] Noch von einer zweiten "Widersinnigkeit" sprach Calvin: "Sie behaupten, im Sakrament werde die Gnade des Heiligen Geistes geschenkt; und nun lehren sie, dass der fleischliche Umgang ein Sakrament sei, leugnen aber, dass im fleischlichen Umgang je der Heilige Geist gegenwärtig sei".[3] Er wies auch darauf hin, dass seine Gegner die Ehe "unrein und befleckt" nannten undals "fleischlichen Schmutz" bezeichneten.[4] Diese Widersprüche aufzuzeigen, darf man als das Hauptziel seiner Kritik an der katholischen Eheauffassung bezeichnen. Neben der Lehre brachte er schliesslich auch das überkommene Eherecht zur Sprache.

" Eine lange Reihe von Irrtümern, Lügen, Betrügereien und Schalkheiten" entstand nach ihm aus der katholischen Auffassung der Ehe, weshalb er sie als "Schlupfwinkel von Abscheulichkeiten" bezeichnete: nachdem man die Lehre vom Ehestand durchgesetzt hatte, hatte man der "geistlichen Sache" wegen "die richterliche Untersuchung der Ehesachen an sich gezogen". Schon damit war er nicht einverstanden. Die betreffenden Gesetze nannte er "zum Teil offenkundig lästerlich gegen Gott, zum Teil von höchster Unbilligkeit gegen die Menschen": Ehen zwischen Jugendlichen, ohne Einwilligung der Eltern geschlossen, sollten Kraft und Gültigkeit behalten; Ehen zwischen Blutsverwandten bis zum siebten Grade seien nicht rechtmässig: "Diese Grade selbst aber denken sie sich im Gegensatz zu den Rechten aller Völker und auch zur Ordnung des Moses". Ferner hob er darauf ab, dass ein Mann, der seine ehebrecherische Frau verstossen habe, keine andere Frau heiraten dürfe; dass von der siebten Woche vor bis acht Tage nach Ostern, in

---

1) ebd.
2) ebd.; C nannte Petrus Lombardus und Gratian
3) ebd.
4) ebd.;vgl.oben 166f.

den drei Wochen vor dem Geburtstag des Johannes und in der Adventszeit bis zur Epiphanie keine Hochzeit gefeiert werden dürfe. Er wollte nur eine Auswahl von "zahllosen, ähnlichen Dingen" geben. Sowohl wegen des ihnen zugeschriebenen geistlichen Charakters, als auch wegen der einzelnen materialen Bestimmungen beurteilte er die Gesetze seiner Gegner als tyrannisch.[1)]

Eine ungleich grössere Bedeutung als der Kritik an der Ehe und der Kritik der übrigen bisher genannten "falschen" Sakramente darf man im Sinne Calvins seiner Kritik am Bußsakrament zuweisen.

2) Die Buße und die Beichte

Calvin erwähnte zwei scholastische Lehrmeinungen über das Sakrament der Buße, d.h. über die "Buße in ihrem vollendeten Zustand", die die Reue, das Sündenbekenntnis in der Beichte und die Genugtuung umfasste:[2)] nach der einen Ansicht ist "die äussere Buße" ein Sakrament und damit "Zeichen der inneren Buße", der "Zerknirschung des Herzens", die die "Seele" des Sakraments ist. Nach der zweiten Lehre ist die äussere und innere Buße das Sakrament; die äussere Buße ist dabei "bloss Sakrament", die innere Buße Sache und Sakrament; die Vergebung der Sünden aber ist bloss Sache und nicht Sakrament.[3)] In beiden Lehren fand Calvin keine "äussere Zeremonie, die von dem Herrn zur Stärkung unseres Glaubens eingerichtet ist". Es sei, meinte er, keine "leibliche Gestalt" vorhanden, die eine "geistliche Frucht" veranschaulichte.[4)] Der Be-

---

1) IV,19,37
2) III,4,1:Quod si respondeant,hanc partitionem ad poenitentiam referri quatenus est sacramentum,vel de tota poenitentiae perfectione intelligi,..II,4,2:Quum enim tria ad poenitentiam requirunt,compunctionem cordis, oris confessionem,operis satisfactionem,simul ad impetrandam peccatorum remissionem necessaria esse docuit.
3) IV,19,15;nach Lombardus
4) ebd.

griff des Sakraments war nach ihm also garnicht verwirklicht.

Um seine Gegner "in ihrer eigenen Arena niederzuzwingen", stellte er die Frage: "Wäre es nicht, wenn man hier überhaupt nach einem Sakrament suchte, von viel schönerem Schein gewesen, wenn man behauptet hätte, die Absolution durch den Priester sei das Sakrament, als wenn man sagte, es bestünde in der inwendigen oder äusseren Buße?" In diesem Falle hätte man nach ihm auf die Absolution als "Zeremonie zur Stärkung unseres Glaubens hinsichtlich der Vergebung der Sünden" und auf die "Verheissung des Schlüssels" verweisen können.[1] Ein Verweis auf das mögliche Auseinandertreten von Lossprechung und Sündenvergebung bedeutete nach ihm keinen entscheidenden Einwand gegen diese Erklärung. Er verwies auf die scholastische Lehre vom "zweifachen Essen". Entsprechend konnte man nach ihm auch eine zweifache Absolution annehmen. Schliesslich sprach er in diesem Zusammenhang auch von dem Unterschied zwischen "innerer Heiligung" und "sichtbarem Sakrament".[2]

Nachdem Calvin die katholische Lehre zunächst also gleichsam vom Standpunkt seiner Gegner aus richtiggestellt hatte, griff er auch die Sakramentalität der Buße an. Es bestehe keine besondere Verheissung Gottes, führte er aus, die Zeremonien, die man vorweise, seien Menschenfündlein.[3] Abgesehen davon, dass er sich gegen die Bedeutung wandte, die seine Gegner dem Bußsakrament beilegten,[4] erfordert ein umfassendes Verständnis seiner Kritik der katholischen Buße die Kenntnis seiner und seiner Gegner Lehre von der Beichte und der dabei erfolgenden Lossprechung, mit der die Auffassung über die Schlüsselgewalt zusammenhing. Seine Kritik des Bußsakraments ist deshalb in diesem Zusammenhang zu sehen.[5]

Calvin sah er für geboten an, Gott und Christus seine Sünden zu bekennen. Dieser "verborgenen Beichte" soll-

---

1) IV,19,16
2) ebd.;vgl.26
3) IV,19,17
4) III,4,2;IV,19,17;vgl.221 u.292
5) C kritisierte die Lehre vom Bußsakrament,abgesehen freilich von der Frage,ob sie ein Sakrament sei,in der Institutio von 1559 im Zusammenhang seiner Lehre von der Buße.(IV,4,1ff)

te dann auch "das freiwillige Bekenntnis vor den Menschen" folgen.[1] Neben der "öffentlichen Beichte", die an Sonntagen stattfinden sollte und bei der der Diener am Wort "in seinem und des Volkes Namen ein formuliertes Sündenbekenntnis ausspricht",[2] kannte er auch eine in der Schrift geforderte "Privatbeichte".[3] Er unterschied zwei Formen dieser Beichte: die eine geschah "um unserer selbst willen"; sie hatte den Zweck, "mit gegenseitigem Rat und gegenseitiger Tröstung" einander beizustehen. Nicht ausschliesslich, aber doch vor allem sollten die Diener am Wort das Sündenbekenntnis entgegennehmen. Die zweite Form der Beichte sollte "um des Nächsten willen geschehen, um ihn zu beruhigen oder ihn zu versöhnen". Hierher gehörte auch die Beichte jener, "die mit ihrer Sünde der ganzen Kirche Anstoss gegeben haben".[4] In diesem Falle musste sich der Beichtende an den Hirten wenden, oder an die Kirchengemeinde.[5] Zum Verständnis der Kritik erscheint besonders die erste Form der Einzelbeichte wichtig.

Calvin wünschte, "dass die Schafe jedesmal, wenn sie am heiligen Abendmahl teilnehmen wollen, sich ihrem Hirten stellen". Es sollte aber alles "ohne Tyrannei und Aberglauben" vor sich gehen.[6] Hinter dieser Mahnung stand seine Unterscheidung zwischen den göttlichen und den kirchlichen Gesetzen. Er verstand die genannte Regelung als Massnahme im Sinne der Kirchenzucht, als "bürgerliche Zuchtmassnahme",[7] als Anwendung einer allgemeinen göttli-

---

1) II,4,10 2) II,4,11
3) III,4,12
4) ebd.:Duas praesterea privatae confessionis formas scriptura probat.Unam quae nostra causa fiat:quo pertinet illud Iacobi(5,16),ut alter alteri peccata confiteamur.Sentit enim ut nostras infirmitates alter alteri detegentes,consilio et consolatione mutua nos iuvemus. Alteram,quae in proximi gratiam facienda est,ad ipsum placandum,et nobis reconciliandum,si qua in re nostro vitio laesus fuerit.
5) ebd.;die Diener am Wort repraesentierten die Gemeinde. Vgl.48
6) III,4,13
7) III,4,7;C verwies auf die Alte Kirche,in der die Ohrenbeichte nach ihm nicht überall üblich gewesen war:Beispielsweise hatte man sie in Konstantinopel wegen der damit verbundenen Verbrechen abgeschafft.Vgl.auch III,4,18 u.19;IV,19,14;

chen Regel. Bei allen drei Arten der Beichte wurde nach ihm die Schlüsselgewalt wirksam, die an das Wort gebunden war und die Art der Lossprechung bestimmte. Bezogen auf die erste Form der Einzelbeichte war diese "nichts anderes als die Vergebung, die aus der Gnadenverheissung des Evangeliums genommen ist".[1] Bei der Beichte der öffentlichen Sünder handelte es sich um die zweite Form der Lossprechung, die sich auf die Kirchenzucht oder auf die Banngewalt bezog. Es war aber offenbar so, dass bei der Vergebung der öffentlichen Sünden zu der ersten Art der Lossprechung die zweite Art hinzukam. Öffentliche Sünden waren eben nicht nur Vergehen vor Gott, sondern schädigten auch die Kirche.

Was die überkommene Lehre angeht, so sprach Calvin von zwei Lehrmeinungen über die Beichte. Die scholastischen Theologen führten sie nach ihm auf Gottes Gebot, die kirchlichen Rechtsgelehrten auf kirchliche Satzung zurück. Einige Theologen und Rechtsgelehrten sah er das "Wesen" der Beichte durch göttliches Recht begründen, ihre "Gestalt" aber durch menschliches Recht.[2] Bei seiner Kritik verwarf er nicht nur die Schriftbeweise, sondern versuchte auch, die menschliche Begründung der Ohrenbeichte positiv aufzuweisen: "Auf jeden Fall ist nach dem Bericht ihrer eigenen Chroniken hinsichtlich der Beichte kein Gesetz und keine Satzung aufgestellt worden vor der Zeit des Papstes Innozenz III. (1198-1216)- und das war der einhundertdreiundachtzigste Papst".[3] Nach der Satzung des Laterankonzils von 1215 hätten, führte er weiter aus, alle Menschen beiderlei Geschlechts mindestens einmal im Jahre dem zuständigen Priester alle ihre Sünden zu beichten...Die Vergebung der Sünden erlange nur der, der den Vorsatz zur Beichte gefasst und die Gelegenheit benutzt habe.[4] Der damit geforderten Notwendigkeit der Ohrenbeichte gegenüber argumentierte er, wie sich versteht, genau-

---

1) III,4,23;vgl.48
2) III,4,4:De confessione semper ingens fuit pugna inter canonistas et theologos scholasticos;his contendentibus mandari divino praecepto confessionem;illis reclamantibus,ecclesiasticis duntaxat constitutionibus praecipi.
3) III,4,7
4) III,4,15

so wie bei seiner Kritik der katholischen Gesetzgebungsgewalt.[1] Zu seiner Kritik am sakramentalen Charakter der Buße und an der Notwendigkeit der Beichte kam seine Kritik an den Bestimmungen, die sich auf das Sündenbekenntnis bezogen, sowie seine Kritik an der katholischen Lehre von der Schlüsselgewalt.

Der Forderung seiner Gegner nach einem vollständigen Sündenbekenntnis hielt Calvin den "Abgrund unserer Sünden" entgegen.[2] Als unsinnig betrachtete er es, "die Sünden in Äste und Zweige und Zweiglein und Laub" zu zerlegen, die "Art" der Sünden, die "Menge" und die "Umstände" zu erwägen. Als unmöglich sah er es an, "sich die Geschehnisse eines ganzen Jahres ins Bewusstsein zu rufen oder alles zusammenzuzählen, was man an den einzelnen Tagen gesündigt hat". Schon bei den Sünden eines einzelnen Tages, sagte er, gerate das Gedächtnis durcheinander.[3] Diese Forderung beurteilte er auch unter religiösem Gesichtspunkt. Man hatte nach ihm "mit solcher Folter.... unter furchtbarer Grausamkeit die Seelen von Menschen gequält, die irgendwie vom Empfinden Gottes getroffen waren". Die Menschen hatten "keine Hoffnung und keinen Ruheplatz,...; es fand sich am Ende kein anderer Ausweg als die Verzweiflung".[4] Die Gläubigen wurden von der "wahren Empfindung ihrer Sünden" weggeführt. Calvin sah sie geradezu notwendig zu Heuchlern werden: "Denn wenn der Mensch ganz damit beschäftigt ist, seine Sünden aufzuzählen, so vergißt er unterdessen den verborgenen Schlangenpfuhl seiner Laster, seiner versteckten Ungerechtigkeiten.., und durch die Erkenntnis dieser Wirklichkeit sollte er doch vornehmlich zur Einsicht in sein Elend geführt werden".[5]

Dieselben Gründe brachte er gegenüber dem überkommenen Verständnis der Reue vor, d.h. gegenüber der Lehre, man müsse die tatsächlich schuldige Reue leisten. Er hielt

---

1) Vgl.Anm.7,330
2) III,4,16
3) III,4,17
4) ebd.
5) III,4,18

dies für unmöglich: eine vollkommene Reue könne der Mensch garnicht haben. Der Lehre, es sei notwendig, so viel wir vermöchten zu tun, stellte er die Frage entgegen, wann denn der Mensch es wagen dürfe, sich selber zuzusichern, er habe nun alle Kraft daran gewandt, die Sünden zu beklagen. Darüber werde keine Auskunft erteilt![1)]

Eine grosse Bedeutung kam auch der Auseinandersetzung um die Schlüsselgewalt zu. Wiederum stellte Calvin bei seinen Gegnern verschiedene Auffassungen fest: 1.Dem Wesen nach gibt es nur einen Schlüssel, d.h. die Gewalt zu binden und zu lösen; die Kenntnis der Sünden ist zur guten Anwendung dieser Gewalt erforderlich, aber nicht wesentlich für diese Gewalt selbst. 2. Es gibt zwei Schlüssel, die Unterscheidung der Sünden und die Gewalt zu binden und zu lösen. 3. Zu der Unterscheidungsgewalt und der Gewalt, die bei der Vollstreckung der Entscheidung ausgeübt wird, kommt die Kenntnis als Ratgeberin hinzu![2)]

Als einhellig sah er die Auffassung an, dass es dem "Priester, der die Schlüsselgewalt besitzt, zustehe, kundzumachen oder zu erklären, welche Menschen gebunden und gelöst sind". Nach der katholischen Auffassung übte der Priester diese Erklärung "entweder in der Beichte aus,... oder aber durch Urteilsspruch, wenn er jemanden in den Bann tut oder ihn zur Gemeinschaft an den Sakramenten zulässt"![3)] Aufgrund der römischen Behauptung, die priesterliche Sündenvergebung und der priesterliche Urteilsspruch setze die Kenntnis der Sünden voraus, kam Calvin zu folgendem Urteil: "Sie sind also der Meinung, dass die Vergebung vom Urteil des Priesters abhängig ist". Die priesterliche Vollmacht war nach ihm verstanden als "richterliche Gewalt, die an die Unterscheidung des Tatbestandes gebunden ist, von der die Vergebung und Lossprechung abhängt"![4)] Die priesterliche Sündenvergebung sah er also

---

1) III,4,2;vgl.auch III,4,17:Die "Linderungsmittel",beispielsweise die "Arznei",Buße zu tun für die Sünden, nannte C "Gift,das man mit Honig überstrichen hat,damit man seine Bitterkeit nicht gleich beim ersten Schluck mit Abscheu bemerkt,sondern es nicht eher wahrnimmt, als es bereits ins Innerste gedrungen ist!"
2) III,4,15 3) ebd.
4) III,4,22;vgl.III,4,18

als Rechtsprechung aufgefasst, "die an die Form des Prozesses gebunden wäre".[1] Die Lossprechung werde "auf die Person des Priesters gegründet,...und zwar nicht allein dies, sondern auf dessen richterliche Untersuchung".[2] Diese Auffassung unterzog er einer inneren Kritik.

Die Trennung der "Gewalt" der Schlüssel von der "Kenntnis" war nach ihm unsinnig: "Was ist das aber für eine Vollmacht, nicht zu wissen, was man binden und lösen soll?" Da er seine Gegner zugeben sah, dass die Gewalt auch solchen übertragen sei, die sie übel austeilten, und bejaht fand, dass die Gewalt ohne rechtmässigen Gebrauch kraftlos sei, kam er zu dem Schluss, dass keine Gewissheit bestehe, ob der Priester, der löse, ein rechter Verwalter der Schlüssel sei. Ein schlechter Verwalter könne nur diese abgeschmackte Austeilung vornehmen: "Was an dir zu binden und zu lösen ist, das weiss ich nicht; denn mir fehlt die rechte Anwendung der Schlüssel; aber wenn du es verdienst, so spreche ich dich los!" So könne, bemerkte Calvin, auch ein Laie, ein Türke oder der Teufel sprechen.[3] Wie urteilte er nun aber auf Grund seiner eigenen Lehre von der Schlüsselgewalt?

Bei der von ihm zur Vollmacht geforderten Kenntnis und bei der von ihm als notwendig angesehenen rechtmässigen Ausübung der Vollmacht durch die Amtsträger handelte es sich nicht um die Kenntnis der im Sündenbekenntnis geoffenbarten Sünden und um den darauf beruhenden gerechten Richterspruch.[4] Die Diener der Kirche hatten nach ihm das Wort, aufgrund dessen sie "allen Menschen in Christus durch den Glauben die Vergebung ihrer Sünden verheissen" und "über alle die Verdammnis predigen,...die Christus nicht annehmen".[5] Diese Urteile waren nach ihm sicher und gewiss. Diese Gewissheit aber, die das Wort oder die Predigt vermittelte, war einzig und allein die Gewissheit, die dem Beichtenden geschenkt wurde. Sie war eine Gewissheit des Glaubens. Die Gewissheit der "Bindung" und "Lö-

---

1) III,4,18
2) III,4,22
3) III,4,21
4) ebd.
5) ebd.

sung" unterliege, betonte Calvin im Blick auf die katholische Lehre, nicht dem Urteil eines irdischen Richters. Der, welcher Beicht höre, könne garnicht wissen, ob eine vollständige Aufzählung gegeben sei. Ferner verwies er darauf, dass Glaube und Buße, in der die Lösung von den Sünden bestehe, sich der Erkenntnis der Menschen entzöge.[1] Damit wollte er aufweisen, dass es schlechthin unmöglich für den Priester war, die Sünden des Beichtenden zu erkennen. Das Sündenbekenntnis war nach ihm ja auch garnicht notwendig für die Lossprechung, wenigstens was die erste Form der Lossprechung anging.[2] Es war, wie gesagt, ein "Mittelding".

Man sieht, dass Calvin, der die Schlüsselgewalt und ihre Ausübung mehr dem Wort als der äusseren Kirche zuwies und deshalb göttliches und kirchliches Urteil als sachlich gleich ansehen konnte, von diesem Verständnis her sich gegen eine von ihm als verrechtlicht und veräusserlicht angesehene Schlüsselgewalt und Lossprechung wendete. Von hier aus erst ist es zu verstehen, dass er die "äusserste Zuflucht" seiner Gegner verwarf. "Die Übergabe der Schlüssel", sagten diese nach seinem Bericht, "müsse begrenzt verstanden werden; Christus habe nur verheissen, dass der gerecht gefällte Urteilsspruch des Priesters vor seinem Richterstuhl bestätigt werden würde".[3] Er selbst sah ja trotz der von ihm vorwiegend betonten Übereinstimmung des kirchlichen und göttlichen Urteils eine Spannung zwischen innerem und äusserem Lösen: "Der Diener am Wort kann, wo er sein Amt recht verrichtet, nur bedingt lossprechen".[4] Hierbei hatte er das äussere Tun im Auge, das kirchlich - menschliche Tun, nicht aber, wie in dem zuerst genannten Zusammenhang, die Vollmacht, die der Amtsträger besass, insofern er das Wort verkündete. Das scholastische Verständnis der priesterlichen Lossprechung und die damit verbundene richterliche Untersuchung war es also, was den entscheidenden Gegensatz ausmachte.

---

1) III,4,18
2) III,4,23;die öffentlichen Sünden waren als solche bekannt.
3) III,4,15;vgl.III,4,21
4) III,4,18

Dieses griff ja Calvin vor allem an. Es versteht sich, dass er auch hier die Bedeutung, die er der äusseren Kirche und damit den Menschen zugewiesen fand, in betonter Weise verneinte und der Bedeutung entgegenstellte, die Gott und dem Wort zukam. "Sie wollen eben", wie er von seinen Gegnern sagte, "nach ihren eigenen Lüsten, mutwillig, ohne Gott und sein Wort herrschen".[1)]

Bei Petrus Lombardus, wie noch eigens bemerkt werden soll, fand er eine etwas andere Auffassung. Gemäss diesem trat die Lossprechung "ja stets bloss in der Begleitung der Buße auf, und deshalb bleibe eigentlich keinerlei Gebundenheit übrig, wenn jemand von der Buße erfasst sei, selbst wenn er noch nicht gebeichtet habe. Auf diese Weise wäre es dann die Aufgabe des Priesters, nicht sowohl die Sünden zu vergeben, als vielmehr zu verkündigen und zu erklären, dass sie vergeben sind!" Damit war Calvin einverstanden. Als groben Irrtum aber bezeichnete er es, beim "Erklären" "an die Stelle der Lehrunterweisung eine Zeremonie zu setzen". Weiter sah er die Lehre vertreten, der Mensch, der vor Gott Vergebung erlangt habe, werde vor dem Angesicht der Kirche losgesprochen. Damit aber fand er "eine Einrichtung, die ... der öffentlichen Zucht zugehört und die zur Behebung einer durch schwere und bekanntgewordene Verschuldung entstehende Kränkung der Kirche dient, unrichtig auf die besondere Übung durch jeden Einzelnen" bezogen.[2)] Ebenso wie bei der späteren Auffassung, wie man fraglos sagen darf, fand Calvin schon zur Zeit des Lombarden den ersten und den zweiten Teil der kirchlichen Rechtsprechung vermischt. Der Lombarde kam nach ihm allerdings der Wahrheit näher als die späteren scholastischen Theologen. Wie aus ihren einzelnen Bestimmungen, so ergaben sich nach Calvin auch aus ihrer Beichtlehre insgesamt verderbliche Folgen.

Mit der Behauptung, "die Beschämung des Beichtkindes sei eine schwere Strafe, die den Sünder auch für die Folgezeit achtsamer mache", war Calvin schon deshalb nicht einverstanden, weil nach ihm die Scheu vor Gott die Scheu vor den Menschen weit zu übersteigen hatte. Ausserdem hielt er es für völlig falsch: "Mann kann allenthalben bemerken,dass der Mensch durch nichts grössere Keckheit,grös-

---

1) III,4,21
2) III,4,23

seren Mutwillen zum Sündigen empfängt, als dadurch, dass er, nachdem er einmal dem Priester seine Beichte abgelegt hat, nun den Rücken zu wenden und sagen zu können glaubt: ich habe nichts getan!" Der Mensch fühle sich, wie er weiter bemerkte, für den Rest des Jahres vor der Beichte sicher, gehe nie in sich, häufe Sünden auf Sünden, "bis er - wie man meint! - alle zusammen auf einmal ausspeit!" Wesentlich für diese Haltung war es nach Calvin, dass man glaubte, Gott das Gericht genommen und auf die Priester übertragen zu haben. Eine weitere verderbliche Folge der Beichte bestand nach ihm darin, dass die Menschen nicht "frohen Herzens", sondern "unwillig" zur Beichte kamen. Er sprach auch von "furchtbaren Greueln, welche die Ohrenbeichte aus sich hervorsprudelt" und nannte "Hurerei, Ehebruch, Blutschande und Kuppelei"![1)]

Empfehlenswert erscheint ein kurzer Rückblick. Neben der Sakramentalität verwarf Calvin die Notwendigkeit und die Form der Beichte, das heisst der Privatbeichte, ebenso die katholische Lehre von der Schlüsselgewalt. Im wesentlichen handelte es sich um die Fragen nach dem Verhältnis zwischen göttlichen und kirchlichen Gesetzen sowie nach dem Verhältnis zwischen äusserem-rechtlichem Vollzug und innerem-geistlichem Geschehen. Bei seiner religiösen Kritik stand im Vordergrund die Gewissensqual, die er aus der überkommenen Lehre und Praxis entstanden sah.[2)] Der Gedanke der verletzten Ehre Gottes und Christi trat demgegenüber zurück. Bemerkenswert für seine rationale Kritik ist es, dass diese sich nicht weiter mit der Unterscheidung zwischen dem "Wesen" und der "Gestalt" der Beichte beschäftigte. Es zeigt sich nämlich, dass man eine gewisse Verwandtschaft vermuten könnte zu Calvins eigener Auffassung, nach der die Privatbeichte in der Schrift vorgeschrieben war, und zwar als allgemeine Regel, deren Konkretisierung je und je etwas verschieden ausfallen konnte. Unter der genannten Voraussetzung erscheint sein Aufweis des zeitlichen, rechtlich-menschlichen Entstehens der Ohrenbeichte als fruchtlos. Dies gilt vor allem auch dann, wenn man sich der katholischen Unterschei-

---

1) III,4,19
2) Vgl.Strathmann (2)402f.

dung von Todsünde und lässlicher Sünde erinnert. Mit anderen Worten: die Gegensätze bezüglich der Lehre vom Bußsakrament und der Auffassung der Beichte gingen, abgesehen von der Frage, ob die Buße tatsächlich ein Sakrament sei, auf die Gegensätze zurück, die sich beim Verständnis der Heilslehre und der kirchlichen Gesetzgebungsgewalt zeigten.

Es war aber auch schon von Calvins Kritik an der Sittlichkeit der katholischen Gläubigen die Rede, ebenso ja auch bei der Darstellung seiner Kritik an der überkommenen Abendmahlsauffassung. Ferner kam bei seiner Stellungnahme zur katholischen Sakramentenverwaltung zur Sprache, dass er die Zeremonien und die Gesetze seiner Gegner verwarf. Ferner zeigte sich, dass er bei der Abendmahlsverwaltung einen unmittelbaren Verstoss gegen die Anbetung Gottes namhaft machte. Alle diese Fragen darf man in seinem Sinne unter systematischem Aspekt zur Gottesverehrung zählen. Sie sind also auch im folgenden zu beachten.

III. Die Gottesverehrung

Die Kritik Calvins an der katholischen Gottesverehrung ergab sich aus dem Horizont seiner "Regel der Gottesverehrung". Diese umfasste erstens die Regel der Gottesverehrung im strengen Sinne, d.h. die religiösen Maximen und die Verbote des ersten Teiles des Sittengesetzes, die sich unmittelbar auf die religiöse Haltung und damit unmittelbar auf Gott bezogen. Zweitens zählte zu ihr die "geistliche Regel zum gerechten Leben", d.h. die ethischen Maximen und die Verbote des zweiten Teiles des Sittengesetzes, die das Verhalten gegenüber den Menschen bestimmten. Beide Regeln umschlossen schliesslich auch die Vorschriften Christi über den Inhalt der kirchlichen Gesetze und Gebräuche. Diese Vorschriften können auch als "allgemeine Regeln" im engeren Sinne den zuerst genannten Regeln gegenübergestellt werden. Zu den "allgemeinen Regeln" im weiteren Sinne zählten allerdings auch die ersten beiden Regeln, insofern sie den Sinn und das Ziel des Han-

delns überhaupt und damit auch der kirchlichen Gesetze und Gebräuche zum Ausdruck brachten.[1] Das folgende Vorgehen ergibt sich aus dem Gesagten.

Die zwei ersten Abschnitte beschäftigen sich mit der katholischen Lehre und Praxis, sofern sie Calvins Meinung nach im Widerspruch zur Gottesverehrung im strengen Sinne oder zur geschuldeten religiösen Haltung standen. Es handelte sich um Verstösse gegen die ersten beiden Gebote oder gegen die Anrufung (1) und Anbetung Gottes (2). Ein dritter Abschnitt geht auf die Verstösse ein, die er gegenüber dem Sinn des Gesetzes und besonders gegenüber dem Sinn des zweiten Teiles vorliegen sah (3). Seine Kritik der kirchlichen Gesetze und Gebräuche oder der Formen und des Gehaltes des kirchlichen Lebens wird in einem weiteren Abschnitt dargestellt (4).

1) <u>Die Anrufung Gottes und der Heiligen</u>

Die Anrufung der Heiligen widersprach nach Calvin der Gottesverehrung im strengen Sinne, genauer dem ersten Gebot oder der wahren Anrufung Gottes. Dieser Gegensatz ging vor allem auf den Gegensatz in der Gnadenlehre zurück, besonders auf die Differenz bei der Frage nach der Mitwirkung der Heiligen zum Heil.[2] Im wesentlichen ging es um die Fragen: wen, in wessen Namen und auf welche Weise durften die Menschen anrufen und riefen die Menschen an?

---

1) Diese Ausführungen spezifizieren das im 1.Kap.generell Gesagte.Vgl.27f.,43f.,83.-C.s unsystematische Aussagen und seine im Vordergrund stehende Intention lassen es zu,beide Regeln als Teile des Sittengesetzes oder des Gesetzes Christi im engeren Sinne und damit in einem spezifischen Sinne zu verstehen.Sie umfassen dann nicht, die Vorschriften für den Inhalt des Rechts(positive Gesetze+Gebräuche oder Gewohnheitsrecht oder Tradition). "Recht"und"Gesetze und Gebräuche"bezieht sich hier und im folgenden immer auf die Kirchenzucht und die Zeremonien,nicht auf die Verfassung.-Die Differenzierung der "allgemeinen Regeln"hat nur der Sache nach ein Fundament in Calvins Aussagen.Vgl.unten 365f. u.oben 278f.

Calvin erkannte zwar, dass seine Gegner "mit Worten" bejahten, dass Gott aller Ruhm gehöre, dass sie das Heil und alle Güter in Gott suchten,[1] - alles also, was nach ihm die alleinige Anrufung Gottes begründete. In Wirklichkeit aber fand er, dass die katholischen Gläubigen Gott "den halben oder grösseren Teil" seines Ruhmes raubten und das Heil "anderswo ... als bei ihm allein" suchten. Die Tugenden, die Aufgaben und die Tätigkeiten Gottes sah er "unter die Heiligen aufgeteilt".[2] Man hätte jedem einzelnen Heiligen seine besondere Amtsverrichtung zugewiesen,[3] der eine sollte vom Fieber, der andere vom Schiffbruch befreien.[4] Jeder habe sich, bemerkte er ferner, einen eigenen Heiligen zugelegt, "in dessen Obhut er sich begab".[5] Aus diesen Gründen sah er aus den Heiligen "Schutzgötter", "Götter","Gottes Mitgenossen" gemacht und unter dem Papsttum "Vielgötterei" herrschen.[6]

Hinter diesen Urteilen stand seine Ansicht von der "List des Aberglaubens", die er gerade auch im Blick auf die katholischen Verhältnisse entwickelte: "Der Aberglaube fällt nicht so zu anderen Göttern ab, dass er sich etwas anmerken liesse, dass er den höchsten Gott verlässt oder ihn mit anderen in eine Reihe stellt. Nein, er lässt ihm den höchsten Platz - und umgibt ihn bloss mit einem Schwarm von kleineren Göttern, auf die er dann jene Tätigkeiten verteilt, die doch Gott selbst zukommen".[7] In einem solchen Falle und auch in der überkommenen Kirche sah er "nur einen kalten Gedanken" von der Obergewalt Gottes beibehalten, Gott einen "nackten und leeren Namen" zugewiesen, ihm seine Autorität geraubt und seine Majestät "in den Schatten" gestellt.[8] Vor allem hatte er die Praxis, den Volksglauben, aber doch auch bestimmte Lehr-

---

1) CR 34,461/62
2) ebd.:Verbo quidem,bonorum omnium gloriam concedunt Deo, sed re ipsa eum,vel dimidia,vel maiori parte spoliant: quum virtutes inter sanctos partiuntur.Vgl.I,12,1
3) III,20,22;CR 34,480
4) CR 34,480
5) III,20,22
6) CR 34,461:Sic inter sanctos distributa sunt officia, ut summo Deo tanquam collegae sint additi,in sustinendis eius partibus,in quorum multitudine delitescat.- III,20,21;I,12,1
7) I,12,1
8) ebd.;CR 65,176:In papatu omnia Dei beneficia sanctis mortuis adscribi ac si altum somnium dormiret.

meinungen im Auge. Zum Verständnis des vorliegenden Gegensatzes ist festzuhalten, dass seine Gegner bei der Anrufung Gottes und der Heiligen die Art der Anrufung unterschieden.

Schon "etliche Jahrhunderte lang" lehrten nach Calvin die "Weiseren" seiner Gegner, sofern sie "genauer" sprachen, dass die Heiligen durch ihre Verdienste einen Zugang zu Gott verschafften.[1] Die Fürbitte der Heiligen begründete deren Anrufung.[2] Damit war er deshalb nicht einverstanden, weil er aufgrund seiner Gnadenlehre Christus als einzigen Mittler und damit auch als einzigen Fürsprecher betrachtete: in dessen Namen allein dürften die Gläubigen Gott anrufen. Seine Gegner brachten aber auch ein Argument vor, das zumindest nicht unmittelbar auf die Heilslehre zurückging.

Die Heiligen hatten nach ihnen "im ganzen Laufe ihres Lebens nichts als Frömmigkeit und Barmherzigkeit bewiesen": deshalb konnte man ihnen keineswegs "jedes fromme Gebet absprechen". Calvin antwortete auf diese "Gegenfrage", er wolle nicht vorwitzig untersuchen ..., was die Heiligen tun und denken.[3] Ein Gebet für die Gläubigen auf Erden sprach er den Heiligen zu, betonte aber im Blick auf die katholische Praxis, sie liessen sich nicht in irdische Sorgen verwickeln: "Noch viel weniger sollen wir sie noch gar darum anrufen". Woher man denn wüsste, fragte er weiter, dass die Ohren der Heiligen weit genug reichten, um auch unsere Stimme zu vernehmen. Er sah zwar seine Gegner "wer weiss was von dem Glanz des göttlichen Antlitzes schwatzen, der sie (die Heiligen) anstrahlen soll und in dem sie wie in einem Spiegel das Ergehen der Menschen aus der Höhe herab anschauen könnten". Für ihn aber bedeutete eine solche Lehre, "ohne

---

1) CR 34,462:Atqui mandati adeo non est habita ratio,ut angelos et homines mortuos promiscue vulgus hominum invocaverit simul cum Deo.Sapientiores vero,sinon invocabant eos loco Dei,saltem pro mediatoribus habebant,quarum intercessione a Deo obtinerent,quod petebant.Ubi igitur tunc erat promissio,quae sola Christi intercessione suffulta est.CR 34,480:Fateor quidem quum distinctius loqui volunt,non aliud petere eos a sanctis quam ut eorum precibus inventur apud Deum
2) ebd.;CR 39,443;III,20,21
3) III,20,24

Gottes Wort in Gottes verborgene Ratschlüsse einzudringen".[1]

Man sieht, dass Calvin jede Fürbitte der Heiligen um irdische Dinge, aber auch um konkrete himmlische Dinge zurückwies. Die Fürbitte konnte nach ihm eben allein Christus sinnvoll zugeschrieben werden. Deshalb verwarf er auch das "stärkste Beweismittel" seiner Gegner. Danach sollten die Heiligen den Menschen, die eines vertrauten Zugangs zu Gott unwürdig seien, diesen Zugang finden helfen. Nach ihm hatten aber die Heiligen selbst diesen Zugang nötig, den seiner Lehre nach allein Christus zu verschaffen vermochte, "nicht der heilige Georg oder dergleichen Larven",[2] auch nicht die "Jungfrau Maria".

Mit dem Ausdruck "Mutter Gottes" wollte er sich nicht befreunden, und zwar auch aus Gründen, die mit der Anrufung zusammenhingen: "Ich kann nicht verhehlen, dass dieser Name gewöhnlich gebraucht wird, wenn von der Jungfrau die Rede ist, und ich meinesteils kann diesen Ausdruck weder gut, noch passend, noch schicklich finden..." Man könne sonst, bemerkte er, gerade so gut vom Leib, Blut, Haupt und Tode Gottes sprechen. Neben diesem logisch-theologischen Argument verwies er auch auf psychologische Schwierigkeiten: Der Ausdruck "Mutter Gottes" werde nur dazu dienen, sich in Aberglauben zu verstricken.[3] Im Auge hatte er zunächst und vor allem die Anrufung Gottes im Namen Mariens, die er unter dem Papsttum vorfand.

Aus Calvins rationaler Kritik versteht sich seine religiöse Kritik der katholischen Lehre von der auf der Fürsprache begründeten Anrufung der Heiligen. Diese Kritik entsprach völlig seiner religiösen Kritik der Lehre von der Mittlerschaft der Heiligen. " Das Amt der Fürsprache" sah er auf die Heiligen übertragen, "gerade als wenn Christus hier zu schwach wäre oder uns mit furchtbarer Strenge gegenüber träte". Christus werde der Titel des einzigen Mittlers geraubt, der ihm doch vom Vater als besonderes Vorrecht gegeben worden wäre. Er fand, dass seine

---

1) ebd.;vgl.III,20,22;vgl.42
2) III,20,27;
3) CR 42,1653(Brief vom 27.9.1552 an die frz.Gem.in London)

Gegner durch die Anrufung der Heiligen die Ehre Christi verkürzten: "Alles, was er getan oder gelitten hat, das entkleiden und berauben sie des gebührenden Lobpreises".[1] Diese Kritik bezog sich natürlich auch auf die Praxis. Unter dem Papsttum sah Calvin nicht nur die Lehre vom Mittler Christi entstellt, sondern diese entstellte Lehre selbst durch die Volksfrömmigkeit und die kultische Praxis noch verdorben. Seinen Gegnern, die ihm vorwarfen, "leichtere Irrtümer" zu "übertreiben", antwortete er: "Ich werde die Sache selbst, wie sie jedem offenkundig ist, vor Augen stellen".[2]

Wie sich zeigte, nahm er, erstens, den angenommenen Unterschied zwischen der Anrufung Gottes und der Anrufung der Heiligen nicht oder wenigstens kaum wahr. Es werde, betonte er gerade der gegnerischen Unterscheidung gegenüber, "ohne Überlegung" bald Gott, bald die Heiligen angerufen.[3] Eine "furchtbare Gotteslästerung" nannte er es, dass die Menschen "die Heiligen nicht bloss als Fürsprecher, sondern als Hüter ihres Heiles" anriefen.[4] Zweitens verwies er darauf, dass die Lehre vom Mittler Christi "fast der Vergessenheit verfallen" war. Kaum einer unter hundert werde gefunden, meinte er, der es nicht gleichsam als neue Schändlichkeit betrachte, wenn er höre, dass Christus Anwalt und Fürsprecher genannt werde.[5] Christus werde bei den Anrufungen meist beiseite gelassen,[6] er sei in der Schar der Heiligen verborgen.[7] Diesem Volksglauben entsprachen im Sinne Calvins die öffentlichen Gebete, die Litaneien und Hymnen.

In ihnen sah er den Heiligen "jedwede Ehre" zugewiesen und "Christus garnicht erwähnt".[8] Nur mit höchstem Schrecken könne man sie hören. Er nannte die Anrufungen zu Maria, in denen diese Pforte des Himmels, Hoffnung, Leben und Heil genannt werde, ferner das "gottlose Lied"

---

1) III,20,21
2) CR 34,461
3) CR 34,480
4) III,20,22
5) CR 34,480
6) III,20,21
7) CR 34,462
8) III,20,22(übertreibend wie sich unten 344 zeigt)

"Roga patrem, jube natum".[1] Ähnliches bemerkte er auch bezüglich der übrigen Heiligen. Claudius riefe man, sagte er beispielsweise, als "Licht der Blinden, Weg der Irrenden, Leben und Auferstehung der Toten" an. Gotteslästerungen fanden sich nach ihm auch bei den Gebeten, die in täglichem Gebrauche standen. Das Vaterunser und den Englischen Gruss sah er an die Heiligen gerichtet.[2]

Um was es ihm ging, kam nirgends deutlicher zum Ausdruck, als bei seiner Entgegnung auf eine "Ausflucht" seiner Gegner. Sie wendeten ein, sagte er, alle öffentlichen Gebete, die sie in ihren Kirchen lesen, schlössen doch mit dem Anhang "... durch Christus, unseren Herrn...". Seine Antwort war eindeutig: "Christi Fürbitte für uns wird nicht weniger entweiht, wenn sie mit den Gebeten und Verdiensten der Verstorbenen vermischt wird, als wenn man sie ganz beiseite lässt und allein die Toten im Munde führt".[3] Damit ergibt sich, dass im Sinne Calvins zwischen der katholischen Lehre und Praxis bezügliche der Anrufung der Heiligen als Fürsprecher kein wesentlicher Unterschied bestand. Was die religiöse Kritik betraf, so stand der Gedanke der verletzten Ehre Gottes und Christi ganz eindeutig im Vordergrund. Die schlimmen Folgen für den Menschen, die sich nach Calvin aus der katholischen Lehre ergaben, machte er besonders in seiner allgemeinen Kritik des Betens namhaft.[4]

Nach den Fragen, wen man anrufen und in wessen Namen man anrufen dürfe, bleibt ja die dritte Frage, nämlich die Frage nach der Art und Weise des Anrufens. Calvin beantwortete sie mit seinen Ausführungen über das Gebet.[5] Gott wollte nach ihm "einzig und allein aus dem Glauben heraus angerufen" werden, der "Mutter des rechten Betens".[6] Wie aber der Glaube mit festem Vertrauen

---

1) CR 34,504;vgl.CR 38a,195:aus dem gleichen Grund verwarf er die Lieder:Non omnibus es omnia,Iure matris impera
2) ebd.
3) III,20,21
4) zu der religiösen Kritik bezüglich der Heiligenverehrung und des Betens bes.CR 34,464 u.475f.u.481;III,20, 12 u.21
5) III,20,1ff
6) III,20,27;zum folgenden vgl.CR 34,480/81

verbunden sein musste, so auch das Gebet.[1] Bei seinen Gegnern aber sah er seine Forderung an die Gläubigen, "in getroster Zuversicht ihres Herzens daran festzuhalten, dass Gott ihnen gnädig und wohlwollend gegenüberstehe", für "das denkbar Widersinnigste" gehalten. Nicht Zuversicht, sondern Zweifel beherrschte nach ihm das Beten in der katholischen Kirche.[2] Er trug eine Gebetsformel vor, die nach ihm den Sinn dieses Betens zum Ausdurck brachte:"O Herr, ich bin zwar im Zweifel, ob du mich erhören willst. Aber die Angst dürckt mich, und so nehme ich meine Zuflucht zu dir, damit du mir hilfst, wenn ich dessen würdig bin!"[3] Der Gegensatz bei dieser Frage des Betens ging, wie man sieht, unmittelbar aus den verschiedenen Gnadenlehren hervor.

Da Calvin ohne die Gewissheit und ohne das Vertrauen keine rechte Anrufung für möglich erachtete, versteht sich, wenn er schon deshalb die Gebete unter dem Papsttum allesamt verwarf. Er urteilte, ohne Aberglaube könne man sich im Papsttum kein Gebet denken.[4] Bei diesem Urteil dachte er auch an die Anrufung der Heiligen an Gottes Stelle, an die Anrufung Gottes im Namen der Heiligen und sicherlich auch an die Bilderverehrung.

2) Die Anbetung Gottes

Neben der Anrufung der Heiligen widersprach nach Calvin die Bilder- und Reliquienverehrung der wahren Gottesverehrung. Diese Art des Kultus verfälschte nach ihm den Sinn des zweiten Gebotes und verletzte die wahreAnbetung Gottes. Da seine Gegner auch die Bilder und die Reliquien

---

1) III,20,11 u.13
2) III,20,12;der Gegensatz geht unmittelbarauf den Gegensatz im Glaubensverständnis zurück.
3) ebd.
4) III,20,27;von geringem Gewicht erscheint seine Kritik des leichtfertigen Schwörens,das er unter dem Papsttum vorfand.Er kam selten darauf zu sprechen und wandte sich in diesen Fällen vor allem gegen die Verbindung des Namens der Heiligen mit einem Schwur.Vgl.aber auch seine Kritik der Gelübde(371).Vgl.CR 39,421;CR 42,1444; CR 42,1429.(Briefe vom 11.9.1542,Jan.1551,Dez.1552an Thomas Cranmer,König Eduard VI.,Viret in Lausanne)

der Heiligen verehrten, versteht sich, dass seine Kritik der Bilder- und Reliqienverehrung sich auch auf die Heiligenverehrung bezog.

(a) Er vertrat den "Grundsatz": "Gottes Ehre wird in frevlerischem Betrug angegriffen, wo man ihm irgendwelche äussere Gestalt andichtet".[1] Gottes Majestät werde, begründete er seine Ansicht, in den Schmutz gezogen..., wenn er, der Leiblose, in körperlichem Stoff, der Unsichtbare in sichtbarem Bildwerk, der Geist in seelenlosen Dingen, der unermessliche und Unendliche in einem Stück geringen Holzes oder Steines oderGoldes dargestellt werde.[2] Das Herstellen von Abbildern Gottes widersprach dem Wesen Gottes. Gott mache, bemerkte er ausdrücklich und ergänzend, unter den Bildern keinen Unterschied; er verwerfe ohne Ausnahme alle Götzenstandbilder, alle gemalten Idole und alle anderen Zeichen, unter denen der Aberglaube Gottes Natur zu besitzen wähne.[3] Neben den Standbildern, die Gott darstellten, war es auch verboten, "ihm Inschriften oder Steine zu weihen".[4]

Zwischen dem Wesen Gottes und dessen Verbot göttlicher Darstellungen bestand also ein innerer Zusammenhang, ebenso zwischen dem Verlassen der Schrift und dem Wirksamwerden der sündigen Natur, ebenso aber auch zwischen diesem Wirken und dem Herstellen der Bildwerke.

Den "Ursprung der Bildwerke" stellte die "Werkstatt der Götzenbilder" dar. Es war schon untersagt, Gott "unseren Sinnen zu unterziehen".[5] Einen "neuen Frevel" sah Calvin in dem Herstellen der Bildwerke, "insofern der Mensch Gott nun auch in dem Werk darzustellen versucht, so wie er ihn innerlich ersonnen".[6] Gott war ja jetzt nicht nur "fleischlich" aufgefasst, entsprechend der "fleischlichen

---

1) I,11,1
2) I,11,2;vgl.auch CR 34,460
3) I,11,1
4) I,11,9
5) CR 29,32f.:Istud qualis ipse ille sit,docet,et quo cultus genere honorandus,ne quid illi carnale affingere audeamus,aut ipsum sub nostros sensus subiicere,quasi stolido nostro capite comprehendi possit,aut ulla specie repraesentari.Vgl.Calvins Sündenlehre.
6) I,11,8

Natur" des Menschen, sondern auch fleischlich dargestellt.[1]

Dem Herstellen der Bildwerke folgte gleichsam mit innerer psychologischer Notwendigkeit ein noch "grösserer Wahn": "Da die Menschen in ihren Bildern Gott anzuschauen vermeinten, so erwiesen sie ihm auch damit Verehrung". Calvin ging auf das Verhältnis von Gott und Bild, sowie von Bild und Anbetung noch genauer ein. Er fand, was das Verhältnis zwischen Gott und Bild betraf, im allgemeinen nicht die Ansicht vor, "die Bilder seien Götter". Die Menschen meinten nach ihm vielmehr von den Bildern, "es wohne in ihnen eine göttliche Kraft". Die Anbetung der Bilder sah er als "unvermeintliche Folge" davon an. Es stellte nach ihm keinen Unterschied dar, "ob man einfach das Götzenbild anbetet oder Gott in dem Götzenbild". Es sei stets Götzendienst, wenn man den Bildern, gleich unterwas für einem Vorwand, göttliche Ehren erweise.[2] Zum Erkennen des Götzendienstes genügte in seinem Sinne die Kenntnis der sichtbaren, äusseren kultischen Formen. Zum Verständnis seiner Kritik der katholischen Bilderverehrung ist aber auch seine Ansicht über den engen Zusammenhang zu beachten, der zwischen dem Ausdenken, Herstellen und Anbeten der Bilder bestand.

Das Wesen des Götzendienstes fand er nicht nur bei den Heiden und Juden verwirklicht, sondern gerade unter dem Papsttum, und zwar schon viele Jahrhunderte lang.[3] Seine Gegner widersprachen dieser Anklage und wiesen darauf hin, dass sie die Bilder nicht für Götter hielten.[4] Schon

---

1) CR 34,479:pro natura nostra carnali.CR 34,295:comme si Dieu estoit charnel...Il est d'une autre nature que nous:il est Esprit,il nous le faut donc servir,d'une facon toute diverse que ce qui complaist à nostre nature.-CR 29,87:carnaliter Deum adorantes.-CR 34,460:... deum,qui spiritus est,spiritu et veritate oportere adorari

2) I,11,9:quum enim Deum se homines in simulacris intueri arbitrarentur,et ipsum quoque illic coluerunt... non quidem ut deos existiment,sed quia vim aliquam divinitatis illic inhabitare imaginantur.Itaque sive Deum, sive creaturam tibi in simulacro repraesentes,ubi ad venerationem prosterneris,iam superstitione aliqua fascinatus es...Nam simul atque efficta est Deo visibilis forma,huic quoque alligatur illius virtus.Ita stupidi sunt homines ut Deum affigant ubicunque affingunt,ac proinde fieri non potest quin adorent...haec semper idololatria est quum idolo,qualicunque,exhibentur divini honores.

3) I,11,10;vgl.I,11,9

4) CR 29,33;I,11,9

mit seinem Begriff des Götzenbildes wies er diesen "erbärmlichen Vorwand" zurück. Mit der Ansicht seiner Gegner brachte er auch ihre Einteilung der Gebote in Verbindung.

Das zweite Gebot, welches nach ihm zeigte, "wie Gott beschaffen und mit welcher Art er zu ehren sei",[1] sah er seine Gegner "ausstreichen" oder unter dem ersten Gebot "verbergen".[2] Dieser "allmählichen Beseitigung eines Gebotes, in welchem so vorsichtig dem Götzendienst gesteuert wird", entsprach es in seinem Sinne, dass sich die falsche Auffassung allmählich durchsetzte und das Bilderverbot sich "aus dem Bewusstsein der Christenleute" verflüchtigte.[3] Bei seiner Kritik hatte er aber im allge-

---

1) CR 29,32

2) Die Fragen nach der Einteilung des Gesetzes und der Form der Gebote waren bezüglich der Kritik von ganz sekundärer Bedeutung,sofern sie keine sachlichen Unterschiede einschlossen.Dies war beim "Ausstreichen" des 2.Gebotes der Fall,nicht bei der Teilung des 10.Gebotes.- IV,8,12:Legem esse decem verbis distinctam,quia Dei ipsius autoritate saepius comprobatur,extra controversiam est.Quare non de numero,sed secandi ratione ambigitur...(Welche 3 Geb.zur I.,7 zur II.Tafel zählten): praeceptum de imaginibus numero expungunt,vel certe sub primo occultat;quum mandati loco haud dubie a Domino distincte positum sit;decimum vero,de non concupiscendis proximi rebus,inepte in duo concerpunt.-CR 29,38: Nam qui aliter partiuntur,secundum mandatum quod recitavimus,numero expungunt,quod indubie mandati loco distincte a Domino positum sit.-Vgl.zum Verständnis der ganzen Frage den Brief,den C an die Gefangenen in Lyon schrieb(CR 38a,199ff)und der die Antwort darstellte auf einen Brief,den der Inquisitionsbeauftragte Horrys seinerseits an die Gefangenen gerichtet hatte(ebd.197ff). Horrys vertrat die Ansicht:das Bilderverbot bezieht sich auf das Judentums;es gehört zum Zeremonial=,nicht zum Moralgesetz;seine Begründung:"Que tous les commandemens de la Loy ne sont valides entre les Chrestiens sinon entant quilz sont conformes à la raison naturelle".(201) C differenzierte beim Sabbat-,nicht aber beim Bilderverbot zwischen Zeremoniellem und Moralischem(vgl.376 und zum Unterschied zwischen mosaischem und evangelischem Gesetz 160).Horrys gegenüber verwies C auf die Folgen der Erbsünde,die die Erkenntnis der Naturordnung erschwerten,auf die Moralität des Bilderverbots (prins et extraict de l'ordre de nature)und auch auf dessen positiven Gesetzcharakter:Neben dem Naturgesetz(la loy naturelle)lieferte das Evangelium(la loy de la foy)die Regeln für die Christen(201).Zum Verhältnis zwischen beidem vgl.180 u.202.

3) CR 29,38:Nec dubitaverim diaboli fraude id factum,ut sensim ex hominum animis mandatum illud elaberetur,que tam caute idololatria prohibetur.

meinen weniger die katholische Lehre über das Verhältnis von Bild und Gott im Auge, als vielmehr die Bilderverehrung. Von der Praxis her suchte er den "Götzendienst" unter dem Papsttum aufzuzeigen. "Weshalb", fragte er, "wirft man sich denn vor den Bildern nieder? Weshalb wendet man sich mit Bitten an sie wie an Gottes Ohr?" Man mache, bemerkte er weiter, unter den Bildern desselben Gottes Unterschiede, achte das eine auf gewöhnliche Weise, verfolge das andere mit allerlei grossartiger Ehrung.[1] Er sah, dass die Menschen zu Bildern und Statuen beteten, diesen göttliche Ehren erwiesen[2] und Wunder zuschrieben.[3] Er verwies auf die "feierlich gelobten Wallfahrten" und kam zu dem Urteil: "Man würde sich sogar leichter den einigen Gott entreissen lassen als seine Götzenbilder!"[4]

Calvin hatte bei der Praxis der Bilderverehrung nicht allein die Bilder und Statuen im Auge, die Gott darstellten, sondern auch die Heiligenbilder. Wie er die Heiligen als "Götter" angerufen sah, so fand er sie auch als Götter verehrt. Nicht das Herstellen von Heiligenbildern, sondern ihre Verehrung, liessen sie ihm zu "Götzenbildern" werden, denen der "Götzendienst" galt. Man verehrte die Heiligenbilder nach ihm "nicht anders wie einst Baal bei den Israeliten".[5] Gerade auch auf die Heiligenbilder bezog es sich, wenn er die "schlimmeren abergläubischen Gebräuche" erwähnte, wie das Schmücken der Bilder mit Blumen und Kränzen, Kopftüchern, Gürteln und Brustbeuteln. Ferner nannte er das Anzünden der Kerzen und den Weihrauch.[6] Während er also bei der Kritik der Bilderverehrung von der allgemein gebilligten und geübten Praxis ausging, setzte er sich doch auch mit einer hierher gehörenden theologischen Lehre seiner Gegner auseinander.

Diese verwiesen, um sich von dem Vorwurf der Anbetung der Bilder und des Götzendienstes zu reinigen, auf den Unterschied von "Bilderdienst" und "Bilderverehrung". Danach kam Gott allein die "Verehrung" zu. Calvin hielt dieser Distinktion entgegen, man solle den Unterschied in der

---

1) I,11,10
2) CR 34,502
3) CR 34,476
4) I,11,10
5) CR 34,503
6) CR 34,476

"Sache" nachweisen. Ferner wies er darauf hin, dass die Worte "Dienst" und "Verehrung" in der Schrift oft vermischt würden. Wenn aber der Unterschied gewahrt werde, meinte er, so sei der Dienst etwas Grösseres als die Verehrung.[1] Den Versuch seiner Gegner wies er also zurück. Im übrigen betonte er, dass er keineswegs von den "gröberen Irrtümern des Volkes" sprechen wollte, sondern nur das im Auge hatte, "was gerade die bekennen, die sich am meisten von dem Vorwurf des Götzendienstes reinigen möchten".[2]

Lehre und Praxis seiner Gegner beurteilte er, wie man sieht, von seinen Begriffen der Gottesverehrung, der Anbetung und der "göttlichen Ehren" aus. Die Gegensätze gingen nur insofern auf die Heilslehre zurück, als die Fürbitte der Heiligen das Gebet zu den Heiligen und dieses wiederum die Verehrung der Heiligenbilder mit sich brachte. Aus Gründen, die in der Sache lagen, hing die entsprechende religiöse Kritik mit der rationalen Kritik besonders eng zusammen. Sie war gleich der religiösen Kritik an der Anrufung der Heiligen. Es handelte sich ja im Sinne Calvins immer um dasselbe: hier Wort Gottes, Gesetz Christi, Regel der Gottesverehrung; dort menschliche Erfindung; hier die Lehre von der reinen geistlichen Gottesverehrung, dort Aberglaube, Götzendienst, d.h. ein Verletzen der Anrufung oder der Anbetung und damit der Ehre Gottes und Christi.

Im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit der Bilderverehrung ging Calvin auch auf einen Einwand seiner Gegner und auf die Frage nach der rechten Verwendung der Bilder ein. Damit schritt er gleichsam den Raum ab, in dem die Bilderfrage stand.

Er sah sich dem "Grundsatz" gegenüber, "dass die Bilder an die Stelle der Bücher treten könnten", dass sie der Laien Bücher seien.[3] Nach ihm war aber schon grundsätzlich "die aus den Bildern gewonnene Gotteserkenntnis ... trügerisch und verkehrt".[4] Unmittelbar gegenüber dem Einwand verwies er darauf, dass das Schauen auf die Bilder die rech-

---

1) I,12,2;I,11,11(Idolodulia-idololatria);CR 34,476(veneratio-idololatria bezw.idolodulia).
2) I,11,10
3) 1,11,5 u.7
4) I,11,5

te Art der Unterweisung störe, die in der Predigt und Sakramentenverwaltung geschehe: "Solche Menschen aber, die ihre Augen umherschweifen lassen, um die Bilder zu beschauen, können auf diese Lehre nicht die gebührende Aufmerksamkeit verwenden!" Die Kreuze, die er in den katholischen Kirchen fand, betrachtete er als viel zu zahlreich. Sie seien, sagte er wiederum im Blick auf die Unterweisung, garnicht nötig, wenn gepredigt werden würde. Die Unwissenheit der Leute, auf die seine Gegner verwiesen, ging nach ihm auf das Unterlassen der Amtsaufgaben zurück. Man habe, sagte er, die Menschen der Lehre beraubt, "die geschickt war, sie zu bilden". Die Vorsteher hätten das Lehramt deshalb auf die Bilder übertragen, weil sie selbst stumm geblieben seien.[1)]

Freilich wollte Calvin nicht "aus abergläubischer Scheu" behaupten, man dürfe überhaupt keine Bilder haben. Er forderte einen "reinen und rechtmässigen Gebrauch der Künste"; gemeint waren besonders Bildhauerkunst und Malerei.[2)] Zu den erlaubten Bildern gehörten Bilder von "Geschichten und Geschehnissen und auch körperliche Bilder und Gestalten ohne Bezug auf alles Geschichtliche". Während die ersteren zur "Belehrung und Ermahnung" einen Nutzen hatten, dienten die letzteren "allein der Ergötzung". Von dieser Art waren nach Calvin "fast alle Bilder, die bisher in den Kirchen sich befanden".[3)] Im Auge hatte er nicht nur die "Götzenbilder", sondern auch die Heiligenbilder. Er sprach von "Musterbildern der verderbten Üppigkeit und Schamlosigkeit". Die Dirnen seien, meinte er, schamhafter und züchtiger bekleidet als das, was die Papisten in ihren Kirchen für Bilder von Jungfrauen gehalten wissen wollen.[4)] Die zweite Gruppe der Bilder hatte nach ihm auch ohne Schamlosigkeiten nichts in den Kirchen zu suchen.[5)] Dasselbe galt aber auch für die Bilder er ersten Gruppe. Seine Auffassung begründete er mit der Gefährlichkeit, Bilder in den Kirchen aufzustellen. Man

---

1) I,11,7;vgl.auch CR 29,205
2) I,11,11;vgl.I,11,4
3) I,11,12
4) I,11,7
5) ebd.;erst recht galt dies für die schamlosen Bilder, was C gerade im Blick auf den von seinen Gegnern behaupteten Nutzen betonte.

habe die Erfahrung gemacht, sagte er, dass sie zu Zeichen des Götzendienstes würden.[1] Nicht schlechthin also, sondern aus faktisch-historischen Gründen verbannte er diese Bilder aus den Kirchengebäuden.

Eine ähnliche Argumentation wie diese und überhaupt ähnliche Gründe wie gegen die Bilderverehrung brachte er bei seiner Kritik der Reliquienverehrung vor. Hier lag ja im Kern der gleiche Gegensatz wie dort zugrunde.

(b.) Die Reliquienverehrung reichte nach Calvin weit zurück, hatte sich im Laufe der Zeit immer weiter ausgedehnt und eine grosse Wertschätzung erfahren.[2] Bei seiner Kritik kam zur Sprache, wie er das Sammeln der Reliquien beurteilte, was er als dessen Wirkung betrachtete, welche Art der Verehrung er vorfand und wie er zu den einzelnen Reliquien selbst stand.

Zu seiner Zeit fand er die Welt derart in Aberglauben verstrickt, dass sie "jeden Plunder, den man ihr präsentierte, ... ohne irgend ein Urteil und irgend eine Untersuchung angenommen hat".[3] Den Aberglauben unter den "Christen" hielt er für grösser als unter den Juden.[4] Eselsknochen und Hundeknochen sah er für die Gebeine von Märtyrern gehalten.[5] Dieselben Reliquien fand er an verschiedenen Orten verehrt. Ein Vergleich aller Reliquien hätte nach ihm ergeben, wie beispielsweise erwähnt werden soll, dass jeder Apostel mehr als vier Körper, jeder Heilige zwei oder drei hätte.[6] Ferner versuchte Calvin den Unsinn aufzuzeigen, den er in der Behauptung liegen sah, man hätte die "Vorhaut" Christi: er fand in Rom und Clairvaux je ine aufbewahrt. Fünfhundert Jahre lang wäre, meinte er ausserdem, in der Kirche nicht davon gesprochen

---

1) I,11,13
2) CR 34,410:Puis que l'origine de cest abuz est si ancienne,il ne faut doubter qu'il n'ayt bien esté multiplié cependant par si long temps...
3) CR 34,411 u.413
4) CR 34,450
5) CR 34,411:Ainsi,quelques os d'asne ou de chien,que le premier moqueur ait voulu mettre en avant pour os de martyr,en n'a point faict difficulté de les recevoir bien devotement.
6) CR 34,413

worden.[1] Vom Blute Christi, von seiner Krippe, seinen Windeln u.a. meinte er in ähnlichem Gedankengang, siebenhundert oder achthundert Jahre hätte man nichts davon gehört. Als unsinnig hielt er neben den "Knochen, Hemden, Gürteln, Kappen und ähnlichem Plunder" der Apostel und Heiligen[2] beispielsweise auch die Reliquien aus dem Alten Testament. Er nannte etwa die Arche des Bundes und die Knochen von Isaak und Jakob.[3] Der Jungfrau Maria, wie noch erwähnt werden soll, schrieb man nach ihm ein Hemd zu, das sie, wie er sagte, nur als Riesin und das mit grosser Mühe hätte tragen können.[4] Aus Vernunftsgründen schon verwarf er also das Sammeln der Reliquien. Man konnte nach ihm nie sicher sein, echte Reliquien vor sich zu haben.[5] Aber auch mit dem Sammeln der echten Reliquien war er nicht einverstanden.

Das Sammeln der Reliquien, dem er die "Farbe echter Demut" nicht aberkannte, verwarf er als eine "sehr wenig nützliche, oder ganz überflüssige und eitle Sache".[6] Er hielt dafür, statt die Gebeine der Heiligen auszugraben, "diese in Ruhe die letzten Tage erwarten zu lassen".[7] Dem Gedanken seiner Gegner, dass ein Erinnerungsstück von Christus und den Heiligen zur Demut anreizte, antwortete er mit dem Hinweis auf "unsere tolle Neugierde, die völlig unbegründet ist".[8] Das Sammeln der Reliquien fand er ja in der Schrift nicht nur in keiner Weise vorgeschrieben, sondern auch untersagt: dem Menschen war nämlich geboten, Christus gemäss seinem Geist zu suchen und zu besitzen.[9] Diesem Gebot widersprach nach ihm auch eine Wirkung, die sich aus dem Sammeln der Reliquien ergeben hatte: die "Wur-

---

1) CR 34,415
2) CR 34,410
3) CR 34,448
4) CR 34,433
5) CR 34,451
6) CR 34,410
7) CR 34,412;er sprach von einer Auferstehung vor der Zeit und vom Gehorsam gegenüber der Lehre,nach der der Mensch Staub sei und zum Staub zurückkehre.
8) CR 34,410
9) ebd.:Paulus sagte von Christus:"....il proteste de ne Le congnoistre plus selon la chair apres sa resurrection (2 Cor.5,16),admonestant par ces motz que tout ce qui est charnel en Jesus Christ se doit oublier et mettre en arriere,afin d'emploier et mettre toute nostre affection à le chercher et posseder selon l'Esprit".

zel dieses Übels", die Freude an dem "Zubehör" der Reliquien, hatte die "Hauptsache" vergessen lassen, d.h. vor allem das Suchen der "geistlichen Gnaden" Christi in Predigt und Sakrament, sodann auch das Betrachten des Lebens und des Beispiels der Apostel und Heiligen.[1] Ursache und negative Wirkung des Reliquiensammelns sah Calvin nun nicht nur in einem tatsächlichen, sondern auch in einem inneren, notwendigen Bezug. Das galt auch für die positive Wirkung oder den Missbrauch der Reliquien.

Es sei, sagte er, sehr schwierig oder ganz und gar unmöglich, nicht allmählich zum Götzendienst abzugleiten. Man könne die Reliquien nicht aufbewahren und betrachten, ohne sie zu verehren.[2] Er meinte damit ebenfalls eine - wie man sagen darf - psycholigische Notwendigkeit, die auch gewissen Ausnahmen zuliess. Eine rechte Intention bei dem Gebrauch der Reliquien fand er beispielsweise bei Helena, der Mutter des Kaisers Konstantin. Sie habe mit grosser Anstrengung das Kreuz unseres Herrn gesucht, nur den Herrn verehrt, der dort gehangen, nicht aber das Holz.[3] Vor einer solchen guten Intention sprach er sonst nicht. Der innere Bezug zwischen dem Sammeln und dem Verehren der Reliquien, wie er ihn herausstellte, bezog sich vor allem auf die Volksfrömmigkeit und auf die kirchlichen Gebräuche. Auch in diesem Falle sah er sich veranlasst, eine gewisse Einschränkung zu machen, die aber andererseits zugleich die genannte Notwendigkeit unterstrich: "Ich bekenne, dass man nicht auf einmal zum offenbaren Götzendienst kommt. Man kommt vielmehr allmählich von einem Missbrauch zum anderen".[4] Diese Ansicht ergab sich

---

1) ebd.:Or,le premier vice,et comme la racine du mal,a esté,qu'au lieu de chercher Jesus Christ en sa Parolle, en ses Sacremens et en ses graces spirituelles le monde, selon sa coustume,s`est amusé à ses robbes,chemises et drappeaux;et en ce faisant a laissé le principal,pour suyvre l`accessoire.Semblablement il l'a faict des Apostres,Martyrs et autres sainctz.Car au lieu de mediter leur vie,pour suyvre leur exemple,il a mis toute son estude à contempler et tenir comme en thresor os...et semblables fatras.

2) ebd.:...il est bien difficile,ou du tout impossible,que de là ou ne decline petit à petit à idolatrie.Car on ne se peut tenir de les regarder et manier sans les honnorer;et en les honnorant,il n`y a nulle mesure que incontinent ou ne leur attribue l`honneur qui estoit deu à Jesus Christ.

3) CR 34,410 u.418

4) CR 34,411:...iusque à ce qu`on tresbuche en l`extremitè.

aus der Erfahrung, die ihm immer schlimmere Mißstände zeigte.[1]

Das "christliche Volk" war schliesslich der "Abgötterei" verfallen: "Dennman hat sich vor den Reliquien verneigt und ist vor ihnen ebenso wie vor Gott niedergekniet; man hat ihnen zum Zeichen der Huldigung Fackeln und Kerzen angezündet". Man hätte, sagte er im Bezug auf die religiöse Haltung, bei ihnen seine Zuflucht gesucht, wie wenn die Gnade Gottes in ihnen eingeschlossen gewesen wäre. Diese Art der Verehrung betrachtete er als "eine allgemeine Unordnung, genehmigt von jenen, die die Regierung und Führung der Kirche" hatten.[2] Bezeichnete er das Sammeln der Reliquien als "verrückte Neugierde", so sah er in der vorgefundenen Verehrung einen "ganz offenen Greuel". Man habe sich nicht nur, führte er aus, ganz und gar von Gott abgewendet, um sich mit vergänglichen und eitlen Dingen zu amüsieren, man habe auch tote Geschöpfe angebetet, was er ein "abscheuliches Sakrileg" nannte.[3]

Damit ist bezüglich sowohl des rationalen als auch des religiösen Aspektes die Verwandtschaft der Kritik der Reliquienverehrung mit jener der Bilderverehrung deutlich. Die Gegensätze gründeten auch hier in den Begriffen der Verehrung und Anbetung, sowie im Verständnis der "göttlichen Ehren". Die katholische Praxis machte Calvin sowohl bei der Reliquienverehrung, als auch bei der Bilderverehrung nicht nur als Erkenntnisquelle für eine falsche religiöse Haltung namhaft, sondern er sah in ihr auch einen unmittelbaren Verstoss gegen die Anbetung Gottes. Ähnlich verhielt es sich auch bei der Anrufung der Heiligen.

Die katholischen Zeremonien als solche stellten aber für Calvin keine Verstösse gegen die Regel der Gottesverehrung im strengen Sinne dar. Seiner Kritik der Zeremonien lagen vielmehr unmittelbar seine "allgemeinen Regeln" im engeren Sinne zugrunde. Mit seiner Kritik an der Art der Zeremonien verband er aber aus inneren Gründen seine Kritik am Vollzug der Zeremonien, die auch auf seine "geistliche Regel zum gerechten Leben" zurückging. Da er auch

---

1) Vgl.ebd.
2) ebd.
3) CR 34,412

diese bei seinen Gegnern verfälscht sah, empfiehlt sich zunächst ein Blick auf seine entsprechende Kritik.

3) Die geistliche Regel zum gerechten Leben

Die "geistliche Regel zum gerechten Leben" oder die Maximen des zweiten Teiles des Gesetzes setzten im Sinne Calvins die Maximen voraus, die dem ersten Teile zugrunde lagen. Dieser stellte ja die "Seele" des zweiten Teiles dar. Die Frömmigkeit oder die Gottesliebe belebte die Gerechtigkeit oder die Nächstenliebe. Die religiöse Haltung durchformte die ethische Haltung. Während aber die religiösen Maximen vor allem die fromme "Gesinnung" des Herzens meinten, die sich unmittelbar auf Gott richtete, betrafen die ethischen Maximen, neben der ethischen Haltung als solcher in besonderer Weise das Verhältnis überhaupt von innerer Haltung und äusserem Tun. Sie antworteten ferner auf die Fragen nach der Form des Handelns oder nach der psychologischen Verfassung des Handelnden, sowie auf die Frage nach dem Gehalt und dem Ziel des äusseren Wirkens. In diesem Sinne bezog Calvin seine Lehre von der Buße,[1] die vor allem auf die Wiedergeburt zurückging, auf den zweiten Teil des Gesetzes.[2] Ähnliches darf man auch von

---

1) "Buße"bezw."Wiedergeburt"(hier)=Wiedergeburt-Buße-Heiligung(im Sprachgebrauch Calvins),sofern die ethische Seite bzw.sofern die anthropologische Seite gemeint ist.

2) II,8,52:Enimvero quia in commemoranda legis summa interdum Christus et apostoli priorem tabulam praetermittunt, ...Vocat Christus qpud Matthaeum(23,23)praecipua legis misericordiam,iudicium et fidem...Christus de his operibus disserit quibus homo se iustum approbare debet. Hanc rationem si observemus,...Siqidem prioris tabulae obedientia aut in cordis affectu,aut in caeremoniis fere erat.Cordis affectus non apparebat,caeremoniis hypocritae assiduae incumbebant(cordis affectus=religiöse Haltung;die Zeremonien als äussere Zeichen gingen im NT unmittelbar auf die "allgemeinen Regeln" zurück,nicht auf die religiösen Maximen.Als konkrete Zeremonien gründeten sie ausserdem in der kirchlichen Gesetzgebungsgewalt sowie in dem davon nicht wesensverschiedenen Gewohnheitsrecht.Dies gilt im Sinne C.s);at opera caritatis talia sunt ut solidam iustitiam per ea testemur... Nam fere quoties hortantur(sc.prophetae)ad poenitentiam, omissa priore tabula,..Neque hoc modo praetereunt Dei timorem,sed eius seriam probationem a signis exigunt. Hoc quidem notum est,ubi de legis observatione disserunt,plerumque insistere in secunda tabula;quia illic maxime perspicitur iustitiae et integritatis studium.-

seiner "geistlichen Freiheit" sagen, deren beide ersten Stücke[1] sich vor allem aus der Rechtfertigung ergaben.

Die "geistliche Freiheit" habe, sagte Calvin, der Befreier Christus gebracht; sie befreie die Gewissen von der "Knechtschaft des Gesetzes" und binde sie "allein an das Gesetz der Freiheit".[2] Das erste Stück brachte zum Ausdruck, dass "die Gerechtigkeit nicht mehr an die Erfüllung des Gesetzes gebunden war".[3] Es verwies auf die Rechtfertigung aus dem Glauben. Das zweite Stück hänge, sagte er, vom ersten ab: "Das Gewissen gehorcht dem Gesetz nicht wie unter dem Zwang der Notwendigkeit des Gesetzes, sondern es ist von dem Joch des Gesetzes selbst befreit und leistet nun aus freien Stücken dem Willen Gottes Gehorsam".[4]

Mit der "Knechtschaft" und der "Freiheit" hatte er also nichts anderes im Auge als die Haltung, die der sündige und erlöste Mensch dem Gesetz gegenüber einnehmen musste oder durfte. Man kann auch sagen: es ging um die

---

II,8,53:sed quia non temere quis caritatem per omnia custodit,nisi Deum serio timeat,inde quoque pietatis approbatio sumitur...Itaque non sine causa apostolus (Eph 3,19)totam sanctorum perfectionem in caritate reponit.Nec ipsam alibi(Rom 13,8)absurde vocat legis complementum;addens,legem perfecisse,qui diligit proximum.

1) Die geistliche Freiheit umfasste "drei Stücke"(III,19,2) Im Zusammenhang der Darstellung der Gesetzgebungsgewalt war nur das dritte Stück zu erwähnen,das sich nicht wie die beiden ersten Stücke auf das Sittengesetz bezog,sondern auf das Kultgesetz.Dieses war nach C auch bei seinen Gegnern in der Theorie abgeschafft. (Vgl.III,19,7).
2) IV,10,23
3) III,19,2
4) III,19,4;C erläuterte den besagten Gegensatz Knechtschaft-Freiheit als Gegensatz von AT und NT.(AT bringt dem Gewissen Schrecken und Furcht, NT bringt Gottes Wohltat und erfüllt das Herz mit Freuden,vgl.II,11,9). Andererseits hiess es entsprechend dem einen Gesetz Christi:"Die heiligen Väter haben ihr Leben unter dem AT(gemeint ist das Gesetz)so geführt,dass sie nicht daran hängen blieben,sondern sich stets nach dem Neuen ausgestreckt und daran sogar wirklichen Anteil gehabt haben".- Die gesamte Frage nach dem Verhältnis von AT und NT ist hier nicht aufzugreifen.Vgl.Wolf,der der im folgenden gegebenen Interpretation nicht widerspricht.

Bedeutung des Gesetzes für die Haltung der Menschen. Calvin blickte, wie man sieht, bei dem Erörtern der geistlichen Freiheit nicht auf die Verbindlichkeit des Sittengesetzes, die er ja nicht ausschloss, sondern er verwies auf die Geborgenheit in Gott. Dieser Lehre und auch der Lehre von der Buße widersprachen nun in seinem Sinne die katholischen Lehren von dem Gehorsam gegenüber dem Gesetz, von der Lohngerechtigkeit und von der Bedeutung der äusseren Werke.

Gemäss seinem heilspraktischen Denken hatte er bei der Kritik der Lehre von der Werkgerechtigkeit immer schon auch die ethischen Konsequenzen im Auge, die sich in seinem Sinne gleichsam notwendig aus der Werkgerechtigkeit ergaben. Ausdrücklich auf die entsprechenden Maximen seiner Gegner ging er besonders dann ein, wenn er sich mit Einwänden auseinandersetzte, die sich gegen seine Lehren richteten. Da er die Verdienste verwarf, sah er sich dem Vorwurf gegenüber, er schaffte die guten Werke ab und führte die Leute vom Eifer um die guten Werke weg.[1] In ähnlicher Weise griffen seine Gegner die Lehre von der "geistlichen Freiheit" an: "sie entrüsten sich und meinen, es werde nun jedes Masshalten, alle Ordnung und aller Unterschied unter den Dingen aufgehoben".[2] Ferner bemerkte Calvin: "Sie lügen, wir hätten, da wir ihren Weg nicht gehen wollen, nichts, um die Menschen zu guten Werken anzuspornen".[3] Die Gegner gingen, wie man in seinem Sinne sagen darf, von der Verbindlichkeit des Sittengesetzes, von der Werkgerechtigkeit sowie von der Lohnerwartung als Antrieb zum guten Wirken aus.

Wegen dieser Einwände sah er sich veranlasst, eigens zu unterstreichen, dass er die Verbindlichkeit des Sitten-

---

1) III,16,1ff.;CR 33,402
2) III,19,1;im Namen der Moral erhoben C.s Gegner auch Einwände gegen seine Lehre von der Praedestination: 1) III,23,6;CR 34,256f.:die Selbständigkeit des menschlichen Handelns ist aufgehoben; 2)III,23,12;CR 36,324:wenn man erwählt ist,kann man ohne Furcht sündigen. 3)III,23,13; CR 34,342;CR 35,464:Ermahnungen sind sinnlos.-C.s Antworten verstehen sich aus seiner Praedestinationslehre. Er berief sich gegen diese Einwände übrigens auch auf das tatsächliche sittliche und religiöse Leben seiner Anhänger:CR 33,402 u.406;CR 34,512-14;CR 35,392;CR 36, 61-62;67-69.
3) III,16,3;vgl.III,16,2

gesetzes keineswegs aufheben wollte![1] Die ethischen Konsequenzen, die seine Gegner aus dieser Verbindlichkeit ableiteten, bewirkten aber nach ihm, dass die Menschen Sklaven des Gesetzes blieben: "Die Römischen dagegen erzwingen mit ihrem Hinweis auf die Verdienste allenfalls einen knechtisch erzwungenen Gehorsam gegen das Gesetz".[2] Nicht ein freiwilliger freudiger Vollzug also, wie er ihn besonders beim zweiten Stück der geistlichen Freiheit herausstellte, sondern ein Müssen des Guten und einen Zwang zum Guten sah er dem Hinweis auf die Verbindlichkeit des Sittengesetzes folgen. Wie sich ihm aus der Lehre von der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi eine Hochgemutheit ergab, die keine bedrückenden Pflichten kannte und keine geistige Knechtschaft, so führte nach ihm die Werkgerechtigkeit folgerichtig zu der genannten falschen ethischen Form des Handelns. Während er selbst die geistliche Freiheit in Christus fundierte und auf diesen schaute, sah er seine Gegner am Gesetz und an dessen Vorschriften hängen bleiben und damit dem Zwang des Gesetzes verfallen. Er meinte mit der Knechtschaft aber eben nicht bloss die falsch akzentuierte ethische Haltung, sondern auch die hoffnungslose Situation, die sich aus der Werkgerechtigkeit ergab. Dem Gesetz konnte nach ihm ja niemand Genüge tun.

Der Gegensatz in der Form des Handelns ging also nicht ausschliesslich, aber in seinem Sinne letztlich doch auf die verschiedene Gnadenlehre zurück. Ähnliches gilt für den Gegensatz, der den Gehalt und das Ziel des ethischen Handelns betraf.

Calvin betonte seinen Gegnern gegenüber, dass man vom Lohn nicht den "Ausgangspunkt" nehmen dürfe, dass dies nicht die einzige...und wichtigste Art der Ermahnung sei.[3] "Wenn die Menschen zum Guten angereizt werden sollen", sagte er, "so vermag kein Mensch einen schärferen Ansporn zu finden als den Hinweis auf den Zweck unserer Erlösung und Berufung". Er verwies auf die Heiligkeit, auf die Gliedschaft am Leibe Christi und auf die Nachfolge Christi:

---

1) III,19,1
2) III,16,3;vgl.III,19,1
3) III,16,3

"Gibt es eine bessere Mahnung zu Heiligkeit, als wenn wir hören, dass sich Christus selber als unser Vorbild hinstellt, dessen Fußstapfen wir nachwandeln sollen?"[1] Dazu kam die Verherrlichung Gottes. "Wenn aber einer von der Ehre Gottes innerlich nicht kräftig genug ergriffen ist", sagte er im Blick auf die Schwäche der Gläubigen, "dann wird die Erinnerung an Gottes Barmherzigkeit doch sicher vollauf genügen, um solch einen Menschen zum rechten Handeln anzutreiben".[2] Diesen Motiven zum guten Handeln entsprachen nach ihm selbstverständlich die Motive für das Unterlassen der Sünde. Aus dem Blute Christi, meinte er, erwachse ein tieferer Abscheu vor der Sünde als aus der Lehre, man könne die Sünden mit guten Werken abwaschen.[3]

Die gegnerische Ansicht bedeutete in seinem Sinne aber nicht nur eine falsche pastoraltheologische Lehre, sondern es war nach ihm auch "theologisch nicht richtig, den Menschen so mit sich selbst zu befassen". Nachdrücklich betonte er gerade unter diesem Aspekt den Sinn des christlichen Lebens, wie er ihn sah: "Für Gott nämlich, nicht für uns, sind wir zu allererst auf der Welt". Deshalb musste "alles Sorgen und alles Sinnen auf eigenen Vorteil" gegenüber der Ehre Gottes zurücktreten: Gott werde nur zuteil, was ihm gebühre, wenn er allen Dingen vorgezogen werde.[4] Gott wolle umsonst verehrt, umsonst geliebt werden.[5] Von hier aus verstand sich seine Ansicht über das pastoraltheologische Vorgehen, über die Art, die Gläubigen zu ermahnen.

Calvin verwarf, wie man sagen darf, die Lohnerwartung nicht vollständig, er hielt sie aber für ganz sekundär. Seine Gegner betrachteten sie aber nach ihm als wesentlichen Antrieb zum guten Wirken. Gänzlich verurteilte er die Verbindung von Lohnerwartung und Werkgerechtigkeit, wie sie seine Gegner voraussetzten. Lohn zu erwarten bedeute, wie er in diesem Falle sagte, Arbeit zu verrichten und zu verkaufen.[6] Schon die Überschätzung einer Lohner-

---

1) III,16,2
2) III,16,3
3) III,16,4
4) CR 33,391
5) III,16,2
6) ebd.;CR 35,471:Nihil porro inter nos controversiae est, quin exhortandi sint ad bene opera fideles et proposita etiam mercede stimulandi.

wartung, vor allem aber die Lohngerechtigkeit seiner Gegner widersprach nach ihm dem Sinn des Gesetzes und des ethischen Handelns. Auch dieser Gegensatz ging auf die verschiedenen Gnadenlehren zurück. Es lag aber, wie man sieht, auch eine verschiedene Auffassung des gott-menschlichen Verhältnisses zugrunde, wenigstens was dessen praktische Seite anging. Auf der einen Seite stand eine anthropozentrische Haltung, die sich im Sinne Calvins nahezu notwendig aus der Werkgerechtigkeit ergab. Auf der anderen Seite fand sich eine theologisch-anthropologische Deutung, die die Heiligung des Menschen oder den Menschen vor Gott im Auge hatte. Diese Deutung aber war immer schon umgriffen von einem theo-und christozentrischen Denken.

Dem Gesetzesdenken und dem knechtischen Zwang entsprach im Sinne Calvins das anthropozentrische Denken; Gott hatte vornehmlich nur die Bedeutung eines Machtfaktors, der Gebote vorgeschrieben und Lohn verheissen hatte. Der Mensch aber war gezwungen durch Gesetzeswerke selbst für sein Heil oder für seinen Lohn zu sorgen.

Calvins Kritik der katholischen Lehren, die die Form , den Gehalt und das Ziel des Handelns betrafen, bezog sich nun aber nur auf jenen Teil der Ethik, dessen Grundlage mehr oder weniger unmittelbar in der Lehre von der Werkgerechtigkeit bestand. Der Gegensatz bei der ausdrücklichen Frage nach dem Verhältnis von innerer Haltung und äusserem Tun war von der Werkgerechtigkeit zumindest nicht unmittelbar abhängig.

Was Calvins Ansicht angeht, so hob er gerade auch bezüglich der Ethik nachdrücklich auf den Unterschied ab, der zwischen der inneren Haltung und dem äusseren Tun bestand.[1] Die "äussere Reinheit des Lebens" war nicht das "Hauptstück der Buße, weil Gott das Herz ansieht".[2] Die Zeremonien hätten, sagte er in ähnlicher Weise von einem Teil der äusseren Übungen, keinen Wert, wenn sie in sich selbst gewertet werden würden.[3] Bei seinen Gegnern fand er, wie man sagen darf, dieses Verhältnis geradezu umgewendet.

---

1) Vgl.oben 42f.
2) III,3,16:partim vero externam vitae integritatem docent (sc.prophetae)non esse caput poenitentiae quia Deus cor intuetur.
3) CR 34,477:...nec pensi habere caeremonias,si in se tantum aestimentur.

Ihre Lehre von der Buße, von der Buße im weiteren Sinne, erschien ihm unklar und verworren. Eine gemeinsame Überzeugung und besonders eine gemeinsame Lehrpraxis fand er aber doch.[1] Die Lehre vom Absterben des alten Menschen und der Wiedergeburt zum neuen Menschen sah er zwar nicht geleugnet. Er fand sie aber gleichsam unterschlagen. Über die innere Erneuerung des Sinnes, meinte er, herrsche ein merkwürdiges Schweigen.[2] Was seine Gegner als Buße betrachteten, führte er auf ein falsches Verständnis der Kirchenväter zurück.

Die Scholastiker hätten sich, berichtete er, bei der Begriffsbestimmung der Buße auf die Lehre der älteren Kirchenlehrer gestützt, Buße tun bedeute, "die vergangenen Sünden zu beweinen und dergleichen nicht zu begehen was man einmal beweinen müßte".[3] Damit hatten die Kirchenlehrer aber nach ihm "garnicht die Buße definieren, sondern vielmehr ermahnen wollen, nicht von neuem in Übeltaten zu verfallen". Darüber hinaus hielt er die scholastische Lehre für "wesentlich übler" als diese Begriffsbestimmung selbst.

Man hätte sich in "äussere Übungen" hineinverbissen, meinte er im Blick auf den Akzent der Lehre. Aus den scholastischen Lehrbüchern sei nichts anderes zu entnehmen als dies: "Die Buße sei Zucht und harte Übung, die teils dazu diene, das Fleisch zu zähmen, teils auch dazu, die Laster mit Züchtigung zu strafen". Seine Gegner begriffen nach Calvin die wahre Buße überhaupt nicht.[4] Vor allem wies

---

1) IV,4,1;CR 29,151;C legte grossen Wert auf den Aufweis dieser Unklarheit:Spott und Ironie bestimmten in hervorragender Weise seine betreffenden Aussagen.Er hatte, wie man sagen darf,zwei Absichten:einmal wollte er die Unterschidung zwischen der allgemeinen und der vollendeten(sakramentalen)Buße angreifen,zum andern die allgemeine Buße selbst,bei deren Darstellung er einen falschen Akzent feststellte(von der Werkgerechtigkeit kann man hier absehen).In diesem Sinne ist "Lehrpraxis" zu verstehen.

2) CR 34,463:Quod ad nostri abnegationem pertinet,ex qua pendet regeneratio in vitae novitatem,tota haec doctrina,aut prorsus obliterata fuit ex animis hominum,aut certe semisepulta...eognosceretur.Vgl.III,4,1

3) ebd.;vgl.die übrigen von C erwähnten Definitionen,die nichts neues bringen:Arripiunt enim quaedam e libris veterum dicteria,quae vim poenitentiae minime exprimunt: quod poenitere sit anteacta peccata deflere,et flenda non commettere.Item,quod sit mala praeterita plangere,et plangenda iterum non commettere.Item,quod sit dolor cordis et amaritudo animae pro malis,quae quisque commisit vet quibus consensit.

4) III,4,1

er darauf hin, dass sie sich heftig dagegen wendeten, daß "dieser Teil der Gottesverehrung" wieder Geltung bekam.[1] Sie erblickten, meinte er, den wesentlichen Bestand der Frömmigkeit in dem Erhalten solch äusserlicher Dinge und verachteten alle anderen Menschen, "die sich anscheinend um dergleichen Sachen weniger Mühe geben".[2]

Diese Sicht der gegnerischen Überschätzung der äusseren Zeichen und Formen ergänzte in seinem Sinne wiederum die Sicht der übrigen ethischen Maximen. Die guten Werke, die geboten waren, meinten das äussere Tun und auf dieses richtete sich der Zwang und der anthropozentrische Antrieb zum guten Wirken. Einen Abstand zwischen Gott und Mensch bewirkte schon die Gesetzesgerechtigkeit und die Lohngerechtigkeit. Einen solchen offenbarte auch das Betonen des äusseren Tuns, das sich ja nach Calvins Meinung nicht unmittelbar auf Gott bezog. In seinem Sinne ist nun aber auch die katholische Auffassung von der Gesetzgebungsgewalt im Zusammenhang der Ethik zu sehen. Neben der Form, dem Gehalt, und dem Ziel des Wirkens und dem Verhältnis von innerer Haltung und äusserem Tun gehörte zu der Lehre vom Wirken auch das Verständnis der Norm des Wirkens. Mit einem ausdrücklichen Blick auf die Wirkursache des Handelns wird Calvins Gesamtbild der katholischen Ethik deutlich.

Mit seinen Augen gesehen, darf man sagen: In der überkommenen Kirche oder unter dem Papsttum bestand der Theorie nach das gute Handeln vor allem darin, äussere Werke zu verrichten. Sofern sie gesetzlich vorgeschrieben waren, galt ihr Wirken als Gottesdienst, als heilsnotwendig und als absolut verbindlich. Die äussere Kirche oder die Menschen bestimmten, teils in sklavischem Blick auf das Gesetz, teils willkürlich, welches die einzelnen guten Werke waren. Die äusseren Werke überhaupt verschafften Ver-

---

1) CR 34,463:Fieri forsan potest,ut de istis vocibus(vgl. Anm.1,362)nonnihil balbutiant concionatores.Sed vim rerum ab ipsis non teneri vel inde constat,quod nobis fortiter reclamant,quum hanc cultus Dei partem conamur restituere.-Vgl.die Kritik der Beichte.Vgl.auch III,4,1: De contritione quidem et attritione multus apud eos sermo;multis scrupulis animas torquent,et plurimum molestiae et anxietatis ingerunt;sed ubi visi sunt corda penitus vulnerasse,levi caeremoniarum aspersione totam amaritudinem sanant.

2) IV,13,7

dienste und stellten ein Zahlungsmittel dar, das es dem Menschen ermöglichte, sein Heil zu erwerben. Zwang bestimmte die Form des Handelns. Legalität, Anthropozentrik im normativen, wirkkausalen und finalen Sinne, Äusserlichkeit und Knechtschaft waren die entscheidenden Faktoren der Ethik, die sich gegenseitig bedingten und ergänzten. Dieser Ethik entsprachen nun im Sinne Calvins das religiöse Bewußtsein der Gläubigen und der Gehalt ihres Wirkens.

Ähnlich wie er mit der Werkgerechtigkeit immer schon auch die ethischen Konsequenzen meinte, so hatte er beim Betrachten der katholischen Ethik und ihrer notwendigen Folgen die tatsächliche ethische Haltung im Auge, die er unter dem Papsttum vorfand. Das "knechtische Joch" des Gesetzes und der Zwang zum Guten führte zu Sorge, Angst und Zweifel. Der Werkgerechtigkeit entsprach die Werksucht. Die Lohngerechtigkeit begründete die Lohnsucht. Die wahre Lehre von der Buße war "aus dem Sinn der Menschen entschwunden", wenigstens aber "halb begraben"![1] Die Überschätzung der äusseren Werke beherrschte das kirchliche Leben und liess die "Lehre von der geistlichen Verehrung Gottes" der Vergangenheit anheimfallen.[2] Die äusseren Übungen waren von der wahren Lehre getrennt.[3] Gerade auch bei einer ganz zentralen Frage, nämlich beim Beten, fand Calvin die veräusserlichte Haltung. Die Absicht der Pharisäer und auch der katholischen Gläubigen ging nach ihm dahin, durch das Beten den Menschen zu gefallen und in den Ruf der Heiligkeit zu kommen. Daraus entstand nach ihm ein "grosser Wortreichtum", "plappernde Geschwätzigkeit" und auch eine Wertschätzung des "äusseren Gepränges". Die Menschen redeten "die gleichen Gebetlein immer wieder daher". Sie schlagen, wie er sagte, damit die Zeit tot. Diese Geschwätzigkeit treibe mit Gott ein kindisches Spiel![4]

Mit der veräusserlichten Haltung brachte er die Heuchelei in Verbindung, die er nicht nur tatsächlich vorfand, sondern die er in innerem Zusammenhang mit dem Betonen des äusseren Tuns sah. Die äusseren Übungen verdeckten nach

---

1) CR 34,463
2) CR 34,477
3) IV,10,15
4) III,20,29

ihm die "innere Schlechtigkeit des Herzens".[1] Gott verabscheue nichts mehr, sagte er im Sinne einer religiösen Kritik, "als wenn ihm die Menschen Zeichen und einen äusseren Schein statt der Unschuld des Herzens vorhalten und ihn dadurch zu betrügen versuchen".[2]

Seine rationale Kritik dieser Ethik und dieser Sittlichkeit ist deutlich. Er arbeitete ihnen gegenüber die Theo-und Christozentrik, die Innerlichkeit und die Heilsgewissheit heraus. Der vorliegende Gegensatz ging, wie festzuhalten ist, nicht schlechthin auf den Gegensatz in der Gnadenlehre zurück. Im Sinne Calvins bestand aber ein innerer, notwendiger Zusammenhang. Was seine religiöse Kritik betrifft, so bezog sich auf diese schon seine Kritik an der Werkgerechtigkeit, ausserdem seine Kritik an der katholischen Gesetzgebungsgewalt und am Wesensverständnis der Gesetze. Was sich als seine Sicht der Sittlichkeit und der allgemeinen Gesetzgebung zeigte und was als sein allgemeines Urteil darüber gelten darf, findet sich auch bei einem Blick auf seine Kritik an den einzelnen Gesetzen und Gebräuchen.

4) Die kirchlichen Gesetze und Gebräuche

Zu den Formen des kirchlichen Lebens darf man im Sinne Calvins neben den Zeremonial - und Kirchenzuchtgesetzen auch die entsprechenden Gebräuche zählen, religiöse Übungen und Werke der Liebe. Die Gesetze und Gebräuche, die unter dem Papsttum Geltung und Billigung besassen, widersprachen in seinem Sinne einmal seinen religiös-ethischen Maximen, sofern diese den Sinn der Gesetze und Gebräuche zum Ausdruck brachten. Ferner standen sie seinen "allgemeinen Regeln" entgegen, die sich auf den Inhalt der Gesetze und Gebräuche bezogen. Diese Regeln lagen je und je seinen kritischen Bemerkungen zugrunde, wenn nicht nominell und ausdrücklich, so immerhin der Sache nach. Gemäss seinem praktischen Denken sah er das gegnerische Wesens-

---

1) CR 34,479;IV,13,3;IV,12,9
2) IV,12,19:Nihil enim magis exsecratur Deus quam dum homines,signa et externam speciem pro cordis innocentia obiiciendo,fucum sibi facere conantur.

verständnis der Gesetze, den Inhalt der Gesetze und ihren Vollzug de facto in einem engen, unmittelbaren Zusammenhang, was aber in seinem Sinne wenigstens teilweise auch einem inneren Bezug entsprach.

(a.) Zu Calvins Kritik der kirchlichen Gesetzgebung im allgemeinen zählten seine Urteile, die das Verständnis des Wesens der Gesetze betrafen. Er nannte, wie oben schon angedeutet,[1] die päpstlichen Kirchensatzungen "Stricke und Fesseln, um die armen Seelen damit zu erwürgen".[2] Er sprach von einer Tyrannei, einer "unangemessenen und barbarischen Herrschaft".[3] Alle diese Urteile und die meisten Urteile ähnlicher Art hatten aber nicht nur die Gesetze im Auge, sofern sie als heilsnotwendig und absolut verbindlich erlassen waren. Sie besassen also nicht nur insofern Geltung, als sie besagten, dass auch jene Gesetze, "die von allen am erträglichsten erscheinen, ... einen tyrannischen Druck" ausübten.[4] Diese Aussagen bezogen sich vielmehr auch auf die Zahl und den Inhalt der Gesetze und Gebräuche und auf die faktische Bedeutung, die man dem Gehorsam ihnen gegenüber zuschrieb.

Mehr oder weniger alle Gesetze meinte Calvin, wenn er von einem weit verbreiteten Übel sprach und dieses an Beispielen erläuterte. Die falsche Lehre von der Notwendigkeit der Gesetze führte nach ihm zu einer "entsetzlichen Verzerrung", dazu nämlich, "dass Gottes Gebot um der Satzungen der Menschen willen seine Geltung einbüsst".[5] Unter dem Papsttum galt es nach ihm "doch als eine unendlich grössere Sünde, wenn einer am Ende des Jahres die Ohrenbeichte unterlasse, als wenn er das ganze Jahr hindurch den schandbarsten Lebenswandel geführt hat!" In ähnlicher Weise verglich er das Fleischessen am Freitag und die tägliche Hurerei, die ehrliche Arbeit an Heiligentagen und die "übelsten Bubenstücke"; ferner sah er es für "sündhafter" gehalten, "wenn ein Priester durch eine rechtmässige Ehe

---

1) Vgl.124
2) IV,10,1;IV,10,2 u.6
3) IV,1o,1;vgl.oben die Darstellung von C.s Kritik der Gesetzgebungsgewalt.
4) ebd.
5) IV,10,10

gebunden wird ... als wenn er sich in tausendfältigen Ehebruch verstrickt!" Ähnliches galt nach ihm, wenn die Menschen Wallfahrten unterliessen und Versprechungen brachen, wenn sie beim Ausschmücken der Kirchengebäude sparsam waren und die Armenfürsorge unterliessen, wenn sie eine Ehrenbezeugung vor einem Götzenbild vergassen und andere Menschen schmählich behandelten. "Unendlich schlimmer soll es sein", wie er ferner sagte, "wenn man zu bestimmten Stunden nicht langatmige Worte ohne Sinn und Verstand dahergemurmelt hat, als wenn man in seinem Herzen niemals ein rechtes Gebet gesprochen!"[1)]

Die Beobachtung der Gebote Gottes befahlen die Amtsträger nach Calvin "bloss kühl und nur, um der Pflicht zu genügen, den Leuten an, forderten aber den strengsten Gehorsam gegenüber ihren eigenen Satzungen". Ein Übertreten der göttlichen Gesetze belegten sie mit geringfügigen Strafen, ahndeten aber "selbst den mindesten Verstoss gegen ein einziges ihrer eigenen Dekrete ... mit keinen leichteren Strafen ... als mit Kerker, Verbannung, Feuer und Schwert": "Wer im Ehebruch beinahe frei gesprochen wird, der wird über Essen und Trinken verurteilt, wem die Hure verstattet wird, dem versagt man ein Eheweib!"[2)]

Im Sinne Calvins kann man sagen, dass die menschlichen Gesetze die göttlichen Gesetze verdrängten, damit aber die äussere Kirche die innere Kirche, damit auch die Menschen Christus und sein Wort. Die Praxis entsprach der ethischen Einstellung. Zwei weitere, "nicht geringe Mängel",[3)] die er namhaft machte, offenbarten diesen Bezug noch deutlicher.

Die Zahl der Gesetze war nach Calvin von einer "ungeheueren Vielheit", die er als "nicht unähnlich einem Labyrinth" bezeichnete.[4)] Man konnte nach ihm die Gesetze kaum aufzählen.[5)] Sehr viele seien, meinte er, äusserst schwer, alle zusammen aber, ..., unmöglich zu halten.[6)] Besonders

---

1) ebd.
2) ebd.;vgl.oben die "Rechtsprechungsgewalt" und die "Erfüllung der Amtsaufgaben".
3) IV,10,11
4) CR 34,472;IV,10,1 u.6
5) IV,10,2;IV,10,19(Zeremonien)
6) ebd.

hob er hervor, dass durch ihre unermessliche Menge die frommen Gewissen bedrückt würden. Er dachte hierbei nicht nur an die grosse Zahl der Gesetze, sondern auch an die Heilsnotwendigkeit, die man ihnen zuschrieb. Seine Gegner schmückten nach ihm ihre Gebote mit "schönen und verschiedenartigen Farben". Sie bezeichneten sie als "Gesetze der Freiheit" und als "sanftes Joch" und "leichte Last".[1] Calvin aber verglich die Verhältnisse unter dem Papsttum mit dem Judentum. Er begründete seinen Vergleich und führte ihn näher aus: "Die Zahl der Satzungen ist heute zehnmal grösser, und jedes einzelne Pünktchen wird hundertmal schärfer verlangt als dazumal".[2] Je mehr, so darf man in seinem Sinne auch sagen, seine Gegner ihre eigenen Gesetze und die äusseren Übungen wertschätzten, desto mehr Gesetze erliessen sie. Seine Kritik richtete sich aber nicht nur auf die Zahl, sondern auch auf den Inhalt der Satzungen.

Er bemerkte, dass seine Gegner "zu einem grossen Teil nutzlose, zuweilen auch närrische Verhaltungsweisen" vorschrieben. "Das wird", sagte er, "der Klugheit des Fleisches nicht einleuchten". Man sei der Meinung, die Kirche würde ganz und gar verunstaltet, wenn man sie abschaffte.[3] Er verwies auf verschiedene Gründe, die dieser Meinung eine Stütze zu geben schienen.

Einmal nannte er den "äusseren Glanz", der die Augen blende, und der nach ihm der "fleischlichen Natur" der Menschen entsprach.[4] Vor allem hatte er hierbei die Zeremonien im Auge. Zum anderen sprach er von dem "Schein der Wahrheit".[5] Die Satzungen hatten nach ihm einen "Schein der Weisheit durch selbsterwählte Geistlichkeit".[6] Ferner

---

1) IV,10,2;CR 34,464;vgl.IV,12,9
2) IV,10,11;vgl.IV,10,13;C hatte das Kultgesetz im Auge; es war in seinem Sinne göttliches,nicht kirchliches Gesetz;des genaueren meinte er aber die Verderbnis,die das Judentum ergriffen hatte.
3) IV,10,11;vgl.CR 34,478
4) CR 34,479:Praeterea quoniam externum splendorem ut plurimum habent,qui in oculos incurrit,magis,pro natura nostra carnali,nobis arridٍent,quam illa,quae Deus sola et requirit et probat,quum minus habent ostentationis. Nihil tamen magis obtenebrat hominum mentes,ut ita perperam de hac re iudicent,quam hypocrisis.
5) ebd.
6) IV,10,11

hiess es: "Und dann scheinen diese Satzungen auch geeignete Übungen zur Demut zu sein, weil sie den Verstand der Menschen unter ihrem Joch zu Boden gedrückt halten". Schließlich hatten die Gesetze nach Calvin den Anschein, als ob sie den Zweck hätten, die Lüste des Fleisches in Schranken zu halten.[1] Alle diese Gründe suchte er dadurch zu entlarven, daß er auf den Ursprung der Satzungen hinwies: "Die menschliche Vernunft erkennt in ihnen ihr eigenes Werk wieder und was sie dergestalt wiedererkannt hat, das nimmt sie bereitwilliger an, als alles, was ihrer Eitelkeit weniger entsprechen möchte".[2] Aus diesem Grund konnte man nach Calvin die Menschen nur schwer davon überzeugen, daß sich das Verdammungsurteil Gottes gegen alles richtete, was bezüglich der Gottesverehrung auf menschliche Erfindung zurückging.[3]

Neben der Notwendigkeit, die er dem Befolgen der Gesetze zugeschrieben sah, hatte er vor allem die Nutzlosigkeit und die Zahl der Satzungen im Auge, wenn er meinte, die Erziehung durch die Satzungen sei nicht höher zu achten als eine leibliche Übung.[4] Die "äusseren Bräuche" standen nach ihm der Frömmigkeit im Wege. Die "eigentlichen Pflichten der Liebe" waren weitgehend vernachlässigt.[5] Welches waren nun aber die einzelnen Gesetze und Gebräuche?

(b.) Die Kirchenzucht umfasste nach Calvin jenen Teil der Zucht, "der nicht eigentlich unter die Schlüsselgewalt fällt ..., im Worte Gottes nicht vorgeschrieben, sondern dem Urteil der Kirche überlassen wird".[6] Zu diesem Teil gehörte neben der Regelung des äusseren Rahmens des Gottesdienstes der Unterricht, die kirchlichen Gesetze, die öffentlichen und privaten Übungen der Demut, der Liebe und der Abtötung, insbesondere auch das Fasten und die Gelübde.[7]

---

1) ebd.
2) ebd.;vgl.Anm.4,368
3) CR 34,478:Neque vero me fugit,quam difficulter hoc mundo persuadeatur:reiicere Deum atque etiam abominari,quidquid ad eius cultum humana ratione excogitatur.
4) IV,10,11
5) CR 33,392
6) IV,12,14;vgl.44
7) IV,10,28;unter dem Aspekt der Kirchenzucht ist auch die spezielle Kirchenzucht des Klerus zu sehen(Zölibat und Mönchtum).Zur Sittlichkeit des Klerus vgl.das 5.Kap.-Den Unterricht berührte C in verschiedenen Zusammenhängen (vgl.Bilderverehrung,Zeremonien,Form der Schriftauslegung, Unterlassung und Erfüllung der Amtsaufgaben).-Den äusse-

Im Sinne Calvins kann man von einem dreifachen Zweck des Fastens sprechen. Es sollte einmal das Fleisch zähmen, zum anderen auf Gebete vorbereiten, drittens ein Zeichen der Demütigung sein. Abgesehen von dem zuerst genannten Zweck, der sich auf das private Fasten bezog, hatten die beiden übrigen Ziele des Fastens auch Bedeutung für das öffentliche Fasten.[1] Calvin sah nun, dass dieses unter dem Papsttum "falschen und schädlichen Vorstellungen" verfallen war.[2] Neben der Heuchelei[3] und dem "verderblichen Aberglauben", d.h. der Auffassung, das Fasten sei ein Gottesdienst, sah er einen weiteren, "nicht gar so gottlosen, aber trotzdem gefährlichen Irrtum" darin, dass man das Fasten als eine der wichtigsten Pflichten ansehe, es streng fordere und mit maßlosen Lobsprüchen erhebe.[4] Vom vierzigtätigen Fasten sagte er, man habe gemeint, Gott einen ganz besonders hervorragenden Gehorsam zu leisten, und es als heilige Nachfolge Christi vorgeschrieben.[5] Nach ihm hatte Christus aber mit seinem Fasten "nicht ein Beispiel für andere Menschen" geben, sondern vielmehr beweisen wollen, "dass das Evangelium nicht eine menschliche Lehre darstellte, sondern vom Himmel ausgegangen war". Christus habe nur ein einziges Mal gefastet. Es wäre lauter verkehrte,abergläubische Nachahmung, dass man das Fasten mit dem Titel und der Deckfarbe der Nachfolge Christi schmückte. Dazu kamen noch andere Mißstände: "Eine frevlerische Meinung wurde an die andere gereiht, bis man in einen Abgrund aller Irrtümer gestürzt ist". Vor allem wandte er sich gegen die Verbote, an bestimmten Tagen Fleisch zu essen. Man treibe, bemerkte er im Blick auf den Vollzug des Fastens, unter dem völlig albernen Vorwand der Enthaltsamkeit mit Gott seinen Spott, suche den Ruhm des Fastens in den ausgesuchtesten Leckerbissen. Man enthielt sich nach ihm zwar des Fleisches, ergab sich aber der Schwelgerei.[6] Er verwarf die

---

ren Rahmen des Gottesdienstes berührte er in gewissem Sinne bei seiner Kritik der Sakramentenverwaltung und der Feiertage(vgl.unten).

1) IV,12,15;vgl.zum ff.bes.auch CR 35,659ff(Rat.ref.)
2) IV,12,19
3) ebd.
4) ebd.
5) IV,12,20
6) ebd.

gegnerische Theorie und Praxis des vierzigtägigen Fastens und des Fastens überhaupt vollständig.

Was die Gelübde angeht, die Versprechungen gegenüber Gott, so handelte es sich nach ihm nicht um Kirchensatzungen, sondern, wie es in kritischer Wendung hiess, "um den persönlichen Aberwitz jedes einzelnen".[1] Abgesehen von den Gelübden, die aus der Natur der Sache verboten waren, wünschte er "mässige Zurückhaltung" und "zeitliche Begrenzung" beim Ablegen der Gelübde.[2] Dem aber widersprach die überkommene Praxis. Sinnlos und läppisch waren nach ihm beispielsweise die Gelübde, Wallfahrten zu unternehmen und die Gewohnheit, "zuweilen auch die Reise zu Fuß oder mit halbnackten Leibe zurückzulegen, um sich mit der Ermüdung desto mehr Verdienst zu erwerben".[3] Eine besondere Form der falschen Gelübde, die einzige, auf die er genauer einging, stellten die Klostergelübde dar.

Im Sinne Calvins gehörte nun zu den Verstössen gegen die Kirchenzucht auch die Lehre und Praxis von der Beichte, die er unter dem Papsttum vorfand. Auch den Ablass darf man in diesem Zusammenhang ins Auge fassen. Mit der Lehre vom Ablass verwarf Calvin auch die Praxis der "Austeilung der Verdienste Christi und der Märtyrer".[4] Hierauf bezog sich neben dem Beten und den Messen für die Verstorbenen auch das Erlassen und Erwerben des Ablasses. In diesen letzten Fällen bemerkte er auch Mißstände, die nicht unmittelbar mit der Lehre vom Ablass zusammenhingen. So sprach er davon, dass die Menschen "offen und unverhüllt zum Narren gehalten wurden". Er sah den Ablass, "dieses Untier, von Tag zu Tag in tollerem Mutwillen" wüten und gab seinem Erstaunen Ausdruck, dass die Menschen dem Ablass dennoch höchste Ehrerbietung entgegen brächten, ihn anbeteten und ihn kauften: "Und die, welche schärfer sahen als andere Leute, die meinten doch, es sei das nun eben ein frommer Betrug, von dem man sich immerhin mit einigem Nutzen täuschen lassen könnte!"[5] Vorallem hatte er die veräusserlichte Haltung der

---

1) IV,13,1;er zählte die Frage der Gelübde wohl deshalb zur Kirchenzucht,weil er sie zu den kirchlichen Gebräuchen rechnete.
2) IV,13,3
3) IV,13,7
4) III,5,2;vgl.III,5,1
5) III,5,1

Menschen im Auge, ihre Werk- und Lohnsucht. Diese kam auch bei seiner Kritik des zweiten Teils der kirchlichen Gesetze und Gebräuche, bei seiner Kritik der Zeremonien, zur Sprache. Diese stellten nach seinem Verständnis der katholischen Ansicht ebenso wie die Übungen im Sinne der Kirchenzucht gute verdienstliche Werke dar.

(c.) Die Zeremonien standen im Sinne Calvins in besonders engem Zusammenhang mit der ersten Tafel des Gesetzes. Er nannte sie "gewichtige Bezeugungen der Gottesverehrung"[1] und"Übungen, durch die wir uns zu grösserer Ehrerbietung gegen Gott zu erheben bemühen".[2] Wenn er also den Sinn der Zeremonien in der "Ehrbarkeit" sah, so bezog sich diese zwar auch, aber nicht zunächst, auf das Zusammenleben der Menschen. Die katholischen Zeremonien und die überkommene Form des Gottesdienstes, was beides in unmittelbarem Bezug stand, verwarf er im wesentlichen vollständig.

Was das Ziel der Zeremonien angeht, so sagten Calvins Gegner nach dessen Bericht, es gebe sehr viele Leute, die noch unkundig seien. Jene Leute, die kundig waren, durften nach ihrer Meinung die Zeremonien deshalb nicht vernachlässigen, weil sie "auf die Schwachheit ihrer Brüder Rücksicht nehmen" mussten.[3] Calvin aber meinte dagegen, man könne den Schwachen nicht damit dienen, dass man sie unter grossen Haufen von Zeremonien verschütte. Er verwies auf den Unterschied von Altem und Neuem Testament.

Während er dort eine "kindliche Erziehung unter Zeichen und Abbildern" vorgeschrieben fand, die "geistliche Anbetung Gottes ... mit vielen Zeremonien umschattet ..." erkannte, sah er hier eine einfache Erziehung, eine Erziehung "ohne eine so grosse äussere Zurüstung" gefordert. Die Heiligen des Neuen Bundes seien, bemerkte er, "Erwachsenen ähnlich, die von Vormundschaft und fremder Pflege befreit,

---

1) CR 34,463:quae(sc.caeremoniae)quum esse debent graves cultus Dei testificationes...CR 34,460:...cui(sc.adoratio)serviunt caeremoniae,tamquam vel adiuvenicula vel instrumenta:ut corpus una cum animo cultus divini professione exerceatur.
2) III,20,33
3) IV,10,14;unklar bleibt das Verhältnis dieser Auffassung zu der Ansicht,nach welcher der Vollzug der vorgeschriebenen Zeremonien heilsnotwendig und streng verbindlich war.

die kindlichen Anfangsgründe nicht mehr nötig haben"![1] Die Zeremonien sollten im übrigen eng begrenzt und leicht ausführbar sein.[2] Sie sollten, was ihren Sinn betraf, sowohl im Alten als auch im Neuen Testament auf Christus hinführen. Den Unterschied erläuterte er ähnlich wie bei den Sakramenten.[3]

Seine Gegner blieben nach ihm mit ihren Zeremonien "dermaßen an Schatten ... hängen, daß sie nicht mehr zu Christus kommen" konnten.[4] Mit den Zeremonien, meinte er, habe man Christus halb begraben.[5] Abgesehen von der grossen Zahl der Zeremonien hatte Calvin hier also auch einen inneren Grund im Auge: das Verlassen des im Neuen Bund geltenden Weges. Was den Sinn und den Inhalt der Zeremonien betraf, so bezog sich ganz besonders hierauf sein allgemeiner Hinweis auf das Närrische und Nutzlose der überkommenen Satzungen.

Er sprach von einem "Schaubild der Zeremonien",[6] einem "schauspielartigen Gepränge",[7] einer "Zauberbeschwörung",[8] nannte die Zeremonien "Possenzeug", weil sie keinen Nutzen

---

1) ebd.;CR 34,478
2) ebd.;CR 34,460;vgl.auch ein Argument, das Bezug nahm auf die konkrete,kirchenpolitische Situation der Gemeinschaft-der-Heiligen-in-der-Welt:"Wo ein Kriegsheer in heissem Kampf steht,da gilt grösste Einfachheit und strengste Selbstbeschränkung"(CR34,179);dieser Gedanke ist aber sekundär:letztlich fordert er selbst die spezifisch theologische Begründung.
3) IV,10,14;die Erziehung des NT stellte Christus "in helleres Licht",zwar nicht der Kraft nach,aber bezüglich der Art und Weise,wie er sich darstellte.Vgl.II,7,17:... peracta semel aeterna expiatione,quotidianas illas observationes abolevit;quae ad peccata consignanda tantum validae,ad eadem delenda nihil poterant.
4) IV,10,11;vgl.IV,10,13;vgl.CR 34,478:Nisi enim omnia velimus confundere,tenendum est semper discrimen illud veteris et novi testamenti:quod caeremoniae,quarum utilis sub lege erat observatio,non superfluae modo nunc sint, sed absurdae quoque et vitiosae.
5) IV,10,13
6) IV,10,12:spectaculum caeremoniarum
7) IV,10,29:Decorum ergo non vocabimus in quo nihil praeter inane oblectamentum inerit,quale exemplum videmus in illo theatrico apparatu quo utuntur papistae in suis sacris, ubi nihil quam inutilis elegantiae larva et luxus sine fructu apparet.Vgl.CR 34,479:splendido illo apparatu.
8) IV,10,15:Praeterea annon hoc dignum insectatione vitium est,quod non intellectas caeremonias,velut histrionicam scenam aut magicam incantationem,ostentant?

hätten, und "Gaukeleien", weil sie mit eitlem Prunk die Zuschauer betrögen.[1] Gerade die "glänzende Zurüstung" und die "glänzenden Larven" verdunkelten nach ihm die "geistliche Wahrheit" der Zeremonien.[2] Die Zeremonien nahmen nach ihm das "ungelehrte Volk wundersam gefangen". Heuchler und närrische Weiblein, sagte er, seien der Meinung, Köstlicheres und Besseres liesse sich nicht erdenken.[3] Die Tatsachen selbst führten es vor Augen, "dass sehr viele Zeremonien keine andere Verwendung haben, als das Volk zu verblüffen, statt es zu unterweisen". Andererseits aber meinte er Zeremonien, "unter denen nach der Meinung der römischen Lehrmeister grosse Geheimnisse verborgen liegen". Sie hielten sich selbst und andere mit wertlosen Albernheiten zum Narren. Für die Zeremonien seiner Gegner hatte er nur "Spott und Hohn" übrig.[4]

Was den Ursprung der katholischen Zeremonien betrifft, so waren sie nach ihm teils "mutwillig" entstanden oder sie stellten Mißbräuche ehemals guter Zeremonien dar.[5] Er wies auch auf das Vorbild des Judentums und des Heidentums hin: Man habe sich teils an den Phantastereien der Heiden ein Beispiel genommen, teils ... wie die Affen ohne Besinnung die alten Gebräuche des mosaischen Gesetzes nachgeahmt.[6] Der Unterschied zum jüdischen Kult bestand nach ihm nur im Fehlen von Tieropfern.[7]

Diese Kritik an den Zeremonien überhaupt darf man natürlich auch auf seine Haltung gegenüber der Bilder- und Reliquienverehrung beziehen. Bei ihrer Kritik machte er auch Zeremonien namhaft, die er als solche oder im Blick auf ihren Inhalt keineswegs verwarf, das Entblössen des

---

1) IV,10,12;damit ergab sich C auch ein Argument gegen das gegnerische Verständnis der Tradition:CR 29,219:Praeterea se ridiculos faciunt,dum ingentia illa mysteria,quae tanto tempore apostolis incomperta fuerint,partim observationes esse fingunt,aut iudaicas aut gentiles,quarum illae inter Iudaeos,hae vero inter gentes omnes pervulgatae multo ante fuerant,partim ineptas gesticulationes et aniles caeremoniolas,quas insulsi sacrificuli,qui nec nare sciunt nec literas,perquam rite peragunt,imo quas pueri et moriones adeo apposite effingunt,ut videri possit nullos esse magis idoneos talium sacrorum antistites.
2) CR 34,479
3) IV,10,12;IV,10,29
4) ebd.;IV,17,43
5) CR 34,478
6) IV,10,12;IV,5,5;CR 39,443;vgl.Anm.1 oben.
7) CR 29,190

Hauptes nämlich[1] und die Kniebeuge. Diese bedeutete ihm geradezu eine exemplarische Anwendung der göttlichen Regel der Ehrbarkeit.[2] Auf einzelne Zeremonien kam er besonders bei seiner Kritik der katholischen Sakramentenverwaltung zu sprechen. Er begründete dabei genauer und im einzelnen, weshalb *er die Zeremonien für nutzlos* ansah. Die Entwicklung der Abendmahlsfeier im Laufe der Kirchengeschichte nahm er als Beispiel für die Entwicklung der grossen Zahl "närrischer Gebärden" und "sinnloser Zeremonien". Die nächsten Nachfolger der Apostel hätten zur ursprünglichen Schlichtheit einiges hinzugefügt, das nicht zu missbilligen wäre: "Aber hernach sind jene närrischen Nachahmer gekommen, die nach und nach die verschiedenartigen Stückchen zusammengeflickt und uns die Gewandung des Priesters, die wir in der Messe zu sehen bekommen, dazu auch den heutigen Altarschmuck, die heutzutage üblichen Gebärden und den ganzen Packen von unnützen Dingen zusammengestellt haben".[3] Zu diesen gehörten also in seinem Sinne auch die kultischen Gegenstände, die man gegenüber den Zeremonien und zusammen mit der Form des Gesangs und des Betens, dem Verständnis der Kirchengebäude und der Feiertage zum Gottesdienst im engeren Sinne zählen darf.

(d.) Auch bezüglich der Kultgegenstände forderte er, in ähnlicher Weise wie bei den Zeremonien, eine möglichst grosse Einfachheit. Neben den prächtigen kultischen Gewändern, zu denen er auch den "linnenen Chorrock" rechnete, neben den Bildern und Statuen, verwarf er die Altäre, Leuchter, Kerzen, das Weihwasser, die Totenschreine.[4] Was die Form des Betens angeht, so verbarg der Gebrauch der griechischen und lateinischen Sprache nach ihm den "geistlichen Sinn der Worte"; auch die Priester begriffen "zuweilen nicht eine einzige Silbe"; sie wollten garnicht, dass die Gläubigen sie verstanden. Calvin selbst forderte die Volkssprache. Diese war nach ihm nicht nur von Gott vorgeschrieben, sondern legte sich auch aus der Natur der Sache nahe. Der Verwendung der lateinischen Sprache sah er ein Verbot des Hei-

---

1) III,20,37
2) IV,10,30;vgl.IV,10,29
3) IV,10,30;vgl.CR 34,493
4) CR 39,443;CR 42,1463;Brief vom 14.März 1551 an Bullinger

ligen Geistes entgegenstehen.[1] Was den Gesang betrifft, so war nach ihm ein Gesang, "der bloss lieblich klingen und die Ohren ergötzen soll,... der Majestät der Kirche nicht angemessen,... und... Gott höchst mißfällig."[2] Auch das Verständnis des Kirchengebäudes ist hier zu erwähnen. Es sei Gottes eigentliche Wohnstätte, in der er sein Ohr näher zu uns kommen liesse, berichtete er über die Ansicht seiner Gegner. Nach ihm selbst war das Kirchengebäude ein "Vortragsraum".[3] Schliesslich wandte er sich auch gegen das katholische Verständnis der Festtage.

Die Ansicht vom "Herrentag" widersprach nach Calvin dem vierten Gebot. Genau besehen ging es um die Bedeutung des Sabbatgebotes im Alten und Neuen Testament. Seine Gegner hatten nach ihm "in den vergangenen Jahrhunderten das Volk mit jüdischem Wahn erfüllt": "Sie stellten nämlich den Satz auf, an diesem Gebot sei einzig und allein das Zeremonielle abgeschafft - die Schätzung des siebten Tages -, es bliebe dagegen das Moralische bestehen, das heißt man müsse einen Tag in der Woche feiern". Calvin sah sich wegen dieser Meinung veranlasst, von einer "abergläubischen Heilighaltung des Tages" zu sprechen. Aus dieser entstand nach ihm "ein grober, fleischlicher Sabbataberglaube", der "dreimal weiter" als bei den Juden ging. Er selbst wollte nicht nur nicht den Sabbat, sondern auch keinen anderen festen Tag beibehalten. "Die Siebenzahl ist mir", sagte er, "nicht so wichtig, dass ich die Kirche zwingen würde, sie anzuwenden". Er zählte das Gebot, den siebten Tag zu heiligen, zum alttestamentlichen Zeremonial- oder Kultgesetz, sofern es eine Zahl angab, zum Sittengesetz jedoch, sofern es irgendeinen Ruhetag vorschrieb.[4]

---

in Zürich;IV,10,20;IV,5,18;CR 38b,34(Brief von Lausanne 13.Oktober 1536 an Francois Daniel in Orléans);CR 42, 1429(Brief vom 4.Januar 1551 an Viret in Lausanne) CR 43,2213(Brief vom 31.Mai 1555 an Richard Coxe in Frankfurt)

1) III,20,32;CR 34,480 u.82;CR 39,443;dieses Urteil bedeutet eine Anwendung eines allgemeinen Prinzips auf einen konkreten Fall.
2) III,20,32
3) III,20,30
4) II,8,34

Gemeinsam war ihm und seinen Gegnern das Wissen, dass das Moralische des alten Gesetzes auch im Neuen Bund Geltung besass, das Zeremonielle aber, wie der Sabbat, als göttliches Gebot abgeschafft war. Verschieden war jedoch, wie sich aus Calvins Worten ergab, das beiderseitige Verständnis dessen, was zeremoniell und moralisch war.

Dieselben Gründe wie gegen das katholische Verständnis des "Herrentages" machte Calvin auch gegen die Ordnung der Festtage geltend. Auf Aberglauben ging es nach ihm zurück, Unterschiede in der Heiligkeit der Tage zu machen und im Halten der Feste einen "Gottesdienst" zu sehen. Festtage zu Ehren von Menschen zu feiern, verwarf er aus Gründen, die sich ihm aus seiner Ansicht über die Anrufung Gottes und der Heiligen ergaben. Vor allem mit jenen Heiligenfesten war er nicht einverstanden, die "in keiner Weise zur Erbauung beitragen und ihren abergläubischen Charakter auf den ersten Blick zeigen". In diesem Sinne verwies er auf die Feste Mariä Empfängnis und Mariä Himmelfahrt.[1)]

Die Auffassung seiner Gegner von den Festtagen verwarf er deshalb, weil man einen bestimmten Tag, etwas Äusserem also, gleichsam einen gottesdienstlichen und geistlichen Charakter zuschrieb. Dieser Grund stand übrigens auch hinter seiner Kritik der Kirchengebote, sofern sie untersagten, an bestimmten Tagen Fleisch zu essen.[2)] Ähnliches darf man auch von seiner Kritik an den Anschauungen über das Wesen der Kultgegenstände[3)] und des Kirchengebäudes sagen. Diese Anschauungen entsprachen dem kahtolischen Verständnis der Zeremonien und der Übungen im Sinne der Zucht. Das Äussere - Konkrete - Zeitliche - Gegenständliche bedeutete ihm selbst aber als solches oder dem Wesen nach in keiner Weise etwas Geistliches. Es war ihm Hilfe

---

1) CR 39,506;CR 39,547;ein Beispiel guter Überlieferung bedeutete nach ihm das Feiern der Feste des Leidens,der Auferstehung und der Himmelfahrt des Herrn,sowie des Pfingstfestes(IV,10,39).
2) CR 35,660:...superstitione non caret talis dierum notatio.
3) Vgl.III,19,7;vgl.die Kritik der Sakramentenverwaltung (bes.Ordo).

und Zeichen des Inneren - Geistlichen.[1] Ein zusammenfassender Blick auf die Gegensätze, die bezüglich der Gottesverehrung vorlagen, zeigt den inneren Zusammenhang.

5) Der Gegensatz zwischen Calvin und seinen Gegnern

Der gegnerischen Auffassung von dem geistlichen Charakter des Äusseren entsprach im Sinne Calvins die Haltung seiner Gegner, die diese gegenüber den kultischen Tagen, Gegenständen und Verrichtungen an den Tag legten und billigten. Es handelte sich um eine ganz und gar veräusserlichte Haltung. Aus dieser ergab sich nach ihm eine weitgehende Heuchelei. Die Auffassung von dem geistlichen Charakter äusserer Dinge und Verrichtungen sowie die vorgefundene Haltung bedeuteten Verstösse gegen sein religiös - ethisches Denken.

Wie die veräusserlichte Haltung in seinem Sinne auch von der überkommenen Ethik aus zu verstehen war, so ging die Ansicht vom Wesen dessen,was vorgeschrieben war, zurück auf die Lehre vom Wesen der Vorschriften und der Gesetzgebungsgewalt. Calvin versuchte auch materiale, theoretische und praktische Verstösse gegen seine "allgemeinen Regeln" zu entlarven. Neben dem schon genannten geistlichen Charakter der äusseren Dinge und Verrichtungen ist auch an das Närrische und an die grosse Zahl der Satzungen sowie an die Ansicht über die zeremoniale Erziehung zu denken. Durchweg verwies er auf die gebotene Einfachheit und Mässigkeit. Die gegnerischen Auffassungen und Praktiken entsprachen nun auch ihrer Wirkursache.

Das Verlassen der Schriftgrundlage, wie es in seinem Sinne aufgrund der katholischen Auffassung von der Gesetzgebungsgewalt und auch aufgrund faktischer Verstösse vorlag, führte nach ihm zum Wirken der gottlosen menschlichen Vernunft: zunächst zu einem falschen Gottesbild, sodann

---

1) C bemühte sich nicht um eine eigene positive Bestimmung des Verhältnisses von Geistlichem und Äusserem, obwohl er,wie sich aus seiner Auffassung der kirchlichen Gesetze ergibt,ein solches in irgendeiner Weise annahm.Vgl.oben 45f.

zu einem falschen Gottesdienst. Der gottlose Mensch dachte und handelte fleischlich, entsprechend seiner sündigen Natur. Der Aberglaube führte zum Götzendienst. Ganz deutlich zeigte sich dies bei seiner Kritik der Bilderverehrung, bei der er diesen Gedankengang besonders eingehend ausführte.[1] Im Unterschied zum Götzendienst bei der Bilderverehrung darf man in den übrigen Fällen von einem Götzendienst im weiteren Sinne sprechen.

Mit den Kategorien geistlich - fleischlich darf man im Sinne Calvins also alle Gegensätze erfassen, die bezüglich der Gottesverehrung vorlagen. Ihnen entsprach auch das Gegensatzpaar göttlich - menschlich, sofern man auf den Ursprung der Vorschriften schaut, sodann das Gegensatzpaar innerlich - äusserlich, sofern man das Wesen des Vorgeschriebenen und die Haltung des Menschen ins Auge fasst.

Die meisten der genannten Gegensätze gingen nicht auf die verschiedenen Gnadenlehren zurück. Formal gründeten sie in dem verschiedenen Verständnis des Gesetzes Christi und der kirchlichen Gesetzgebungsgewalt. Unterschiede zwischen der Theorie und der Gesetzgebung einerseits, sowie der Volksfrömmigkeit und der tatsächlichen kultischen Praxis andererseits betonte Calvin nicht. Vielmehr wies er darauf hin, dass die Amtsträger die Praxis billigten.[2]

Die Verwandtschaft von Calvins Kritik an der katholischen Gottesverehrung mit seiner Kritik an den katholischen Sakramenten, insbesondere an den "falschen" Sakramenten, ist deutlich. Welches aber waren seine abschliessenden Urteile? Ebenso ist noch die Frage zu stellen nach seinen Urteilen überhaupt bezüglich der katholischen Heilslehre und Kirchenleitung. Auch von den Amtsträgern als solchen war bisher in diesem Sinne noch nicht die Rede. Alle die genannten Fragen betreffen unmittelbar die Konsequenzen, die sich Calvin aus seiner Kritik der einzelnen Mißstände in der katholischen Kirche ergaben.

---

1) Vgl.auch oben:"Die Gesetzgebungsgewalt"
2) Man darf hier auch an den von C erwähnten katholischen Begriff der Tradition erinnern.

D R I T T E R T E I L

C A L V I N S T H E O L O G I S C H E

K O N S E Q U E N Z E N

Calvins Kritik der einzelnen Lehren, Gesetze und Praktiken, die er unter dem Papsttum vorfand, beruhte auf dem Vergleich seiner eigenen Auffassungen mit diesen Verhältnissen. Wie stand es nun mit seinem Urteil, das er aufgrund seines Gestaltbegriffs der Kirche über die katholische Kirche als solche fällte? Von seiner Kirchenlehre aus ergibt sich aber noch eine weitere Frage: wie beurteilte er die überkommene Kirche aufgrund seiner Geschichtstheologie? Calvin beantwortete diese Fragen mehr oder weniger ausdrücklich, sachlich jedoch sehr umfassend und eingehend. Nach dem Ausgangspunkt und der Kritik handelt es sich nun also um die dritte Stufe seiner Auseinandersetzung, um seine theoretischen Konsequenzen oder um seine Gesamtbeurteilung der katholischen Kirche.

F Ü N F T E S K A P I T E L

C A L V I N S G E S A M T B E U R T E I L U N G

D E R K A T H O L I S C H E N K I R C H E

Calvins Gesamtbeurteilung der katholischen Kirche besagte zweierlei. Einmal meinte er, daß die wahre Kirche unter dem Papsttum zerstört wäre, die katholische Kirche also eine falsche Kirche darstellte (I). Zum andern identifizierte er das Papsttum und die Papstkirche oder die katholische Kirche mit dem Antichristen und dessen Reich (III). Um den Nachvollzug dieser Urteile geht es im folgenden. Zwischen den beiden diesbezüglichen Abschnitten geht ein dritter auf die Verderbnis ein, die nach ihm in der Kirchengeschichte bestanden hatte. Dieser historische Blick ergänzt einerseits das erste Gesamturteil, andererseits ist er zum Verständnis des zweiten Gesamturteils unmittelbar erfordert (II).[1)]

I. Die Zerstörung der wahren Kirche

Calvins Gesamturteil, nach dem die katholische Kirche nicht die wahre Kirche darstellte, beruhte auf Voraussetzungen, die zwar zum grössten Teil schon deutlich sind, aber eines genaueren Blickes und auch einer Zusammenfassung bedürfen. Es handelt sich um seine Kirchenlehre und um die "Mißstände", die er unter dem Papsttum vorfand. Wäh-

1) Im folgenden werden die Ergebnisse des ersten und der drei weiteren Kapitel weitgehend vorausgesetzt. Es wird auf sie nicht mehr ausdrücklich verwiesen.

rend hiervon ein erster Abschnitt handelt (1), gehen zwei weitere Abschnitte auf die Frage ein, wie er die Teile (2) und die gesamte Gestalt der katholischen Kirche beurteilte (3).

1) Die Voraussetzungen

Aus Calvins Kirchenlehre ergab sich, dass die Grundgestalt der Kirche die Predigt des Evangeliums und die Sakramentenverwaltung umfasste. Die Predigt meinte vor allem die Verkündigung der Heilslehre und der Regel der Gottesverehrung, aber auch das gläubige Erfassen. Auch diese Grundelemente der Kirche konnten jedoch verletzt sein, ohne dass das Wesen der Kirche und ihre "Seele" sich gleich verflüchtigen musste. Welches waren nun die notwendig geforderten theoretischen und praktischen Hauptstücke? Calvin äusserte sich hierüber ausdrücklich und zwar auch unabhängig von der Auseinandersetzung mit seinen katholischen Gegnern.

Im materialen Sinne, abgesehen also von der Norm der Schrift, die er immer wieder nachdrücklich genug herausstellte, zählte er zu den "eigentlichen Lehrstücken der Religion" folgende Sätze: "Es ist ein Gott, Christus ist Gott und Gottes Sohn, unser Heil besteht in Gottes Barmherzigkeit, und andere Aussagen gleicher Art".[1] An anderer Stelle äusserte er sich genauer über die "allernotwendigsten Elemente". Zu diesen zählte er das Gebet des Herrn, das Glaubensbekenntnis, die Zehn Gebote, die Lehre, dass das ganze Heil in Christus liege, die Lehre vom Zweck der Taufe und vom Brauch des Abendmahls.[2] Neben der Gottes- und Heilslehre nannte er hier also ausdrücklich auch die Lehre vom Sollen des Menschen und die Sakramente. An einer weiteren Stelle machte er die grossen Themata seiner Gottes-, Heils- und Morallehre namhaft: die Lehre "von dem einen Gott und der wahren, rechten Art, ihm zu dienen", die Lehre "von der Verruchtheit des menschlichen Wesens, von dem Amt und der Wirksamkeit Christi,

---

1) IV,1,2
2) CR 45,3017(Brief vom 26.2.1559 an Pfarrer Menso Poppius in Maastricht).-Vgl.CR 44,2607(Abendmahl= "Hauptband unserer Einigkeit");Br.v.25.3.1557 an Martin Schelling in Regensburg

von der Buße und ihren Wirkungen, vom Glauben, der ... uns Heilsgewissheit gibt".[3]

Die Differenzen in diesen Aussagen ergaben sich aus der konkreten Situation und der Absicht Calvins. Wollte er einmal nur andeuten, was er meinte, so lag im zweiten Falle der pastoraltheologische Aspekt, im dritten Falle besonders ein dogmatisches Anliegen zugrunde. Die Unterschiede im Inhalt entbehrten aber nicht eines tieferen Grundes: die Sakramente besassen ja nicht dieselbe Bedeutung wie die "Hauptpunkte", die das Wesen des göttlich - menschlichen Verhältnisses betrafen und zur Heilslehre und Gottesverehrung zählten.

Den Aussagen war gemeinsam, dass sie, abgesehen von ihrem praktischen Bezug, Lehrstücke herausstellten, denen eine besondere spezifische Bedeutung zukam. Schon die "allernotwendigsten Elemente", vor allem aber auch die "Hauptpunkte" waren quantitativ beschränkt, umfassten nicht alle Lehrstücke. Vorausgesetzt war erstens ein rationales Systematisieren der einzelnen Lehren oder ein Ordnen der biblischen Aussagen in bestimmte Lehrstücke, zweitens ein Bewerten dieser Lehrstücke. Die Hauptstücke meinten nun aber nicht nur eine bestimmte Breite der Lehre, sondern auch ein bestimmtes Mass ihres Gehaltes, oder, im Blick auf die Gläubigen, ein bestimmtes Mass der jeweiligen Einsicht. Es handelte sich nicht um eine extrem rationale Klarheit. Vielmehr bildete ein schlichtes, einfaches, religiös-lebendiges Verständnis der notwendigen Lehrstücke das geforderte Mass der Erkenntnis.[4] In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn Calvin zu den "nicht so notwendigen Dingen" beispielsweise die Meinung rechnete, "die Seelen führen, wenn sie den Leib verliessen, sogleich in den Himmel". Dasselbe dachte er über die Meinung,

---

3) CR 44,2375(Widmungsbrief der zweiten Schrift gegen Westphal an die sächsischen und niederdeutschen Pfarrer.Vom 5.1.1559).Offensichtlich wegen des Abendmahlstreites erwähnte C nicht die Sakramente.

4) Vgl.auch IV,17,36:Atque haec quidem eo tendunt,ut expendant pii lectores quam non tutum sit in rebus tam arduis a simplici Dei verbo ad cerebri nostri somnia evargari.-CR 35,441:Doctrina de hominis iustificatione facilis esset explicatu,nisi falsae opiniones,quibus praeoccupati sunt hominum animi, tenebras clarae luci obducerent.-Vgl.oben 5ff.,171ff.

die "über den Ort nichts auszusagen wagt". Entscheidend war für ihn nur die Auffassung, "dass die Seelen des Herrn leben".[1]

Auf diese Weise darf man auch seine Bemerkungen verstehen, die er im Zusammenhang seiner Kritik der katholischen Lehre über die Hauptstücke äusserte. Er sah "in der Buße und in der Vergebung der Sünden" die "Hauptsumme des Evangeliums".[2] Die Rechtfertigung nannte er den "hauptsächlichen Pfeiler, auf dem unsere Gottesverehrung beruht" oder auch das "Hauptstück aller Frömmigkeit". Seine Begründung hob auf das Gewicht ab, das dem Wissen um das Mensch-Gott-Verhältnis zukam: "Weisst du nicht vor allen Dingen, wie es bei Gott um dich steht und was er für ein Urteil über dich spricht, so gibt es keinen Grund, auf dem dein Heil ruhen könnte und deshalb auch kein Fundament, auf dem du die Frömmigkeit gegen Gott aufrichten könntest".[3] Deshalb sprach er von der Vergebung der Sünden als der "allerernstesten Sache".[4] Ähnliches meinte er vom Glauben, dem Gefäss der Gnadengaben.[5] Bezüglich der Gottesverehrung sagte er, Gott verabscheue Götzendienst und Aberglauben, die ihn schwerer beleidigten als alles andere. Die "Hauptsache des Christentums" bestand nach ihm in der Anbetung Gottes.[6] Dasselbe galt in seinem Sinne von der Anrufung Gottes.[7]

---

1) IV,1,12;vgl.auch unten die Beurteilung der Mißstände in der Alten Kirche.
2) III,3,1:Non abs re summa evangelii statuitur in poenitentia et remissione peccatorum.-CR 29,149: Tota autem evangelii summa duobus istis capitibus continetur.
3) III,11,1;vgl.III,15,7;vgl.CR 39,443;
4) III,4,2:Velim autem animadvertant lectores,non hic de asini umbra rixam esse,sed rem omnium maxime seriam tractari:nempe de peccatorum remissione.
5) III,2,1
6) CR 39,443;II,8,11;
7) III,20,27:Summa haec sit,quum scriptura in Dei cultu hoc nobis summum caput commendet,ut eum invocemua(sicuti posthabitis omnibus sacrificiis a nobis hoc pietatis offisium exigit)non sine manifesto sacrilegio orationem ad alios dirigi.-CR 34,480: Nihil est fere,de quo diligentius praecipiat spiritus sanctus,quam de vera orandi ratione.

Alle diese Hauptstücke standen für ihn in einem engen, inneren Zusammenhang. Ihre Differenzierung darf man nicht überbewerten.[1] Aus ihrem Vergleich mit den "Mißständen" ergibt sich die Bedeutung, die in seinem Sinne den einzelnen Mißständen schon ihrer Art nach zukam. Abgesehen von seiner Kritik an der scholastischen Form der Theologie verfälschten seine Gegner freilich nicht alle Hauptstücke. Bei der Trinitätstheologie und der Lehre von der Person des Erlösers machte er keine Gegensätze namhaft. Die Kritik der katholischen Vorsehungs- und Praedestinationslehre trat wenigstens stark zurück und besass keine zentrale Bedeutung. Der grösste Teil dessen jedoch, was er für unabdingbar hielt, war verdorben. Dies zeigt ein zusammenfassender Blick auf die Gegensätze, wie sie in seinem Sinne bestanden.

Was den inneren Zusammenhang angeht, so stellte die Wurzel der Gegensätze das verschiedene Verständnis des "Wortes Gottes" dar. Untrennbar hiervon waren die Differenzen im Kirchenbegriff und der Lehr- und Gesetzgebungsgewalt: "Beinahe alle" Gegensätze flossen "aus dieser Quelle, dass wir Christus, den Propheten und den Aposteln Gehör geben wollen, die Gegner aber befehlen, weil sie jene nicht offen Schweigen auferlegen wollen, ihren eigenen

---

1) Vgl.hierzu CR 35,593:Scio multis tritam esse hanc vocem:de caeteris non esse pertinacius litigandum modo salva maneat gratuitae iustificationis doctrina. Qui sic loquuntur,neque totum,neque nihil dicunt. Fateor quidem,nunquam nobis constare solidam salutis nostrae notitiam,quin totam fere summam christianae doctrinae secum trahat.Sed primum,in christianae doctrinae summa Dei cultum(in quo eius honor vertitur)non modo posthaberi saluti hominum,sed silentio, praeteriri,perquam iniquum erat, ...-Vgl.oben den Begriff der "doctrina"(32ff.),die Kritik der scholastischen Form der Theologie(168ff.),den Glaubensbegriff(239ff.)und die Formulierungen der Hauptstükke.-Auch die Praedestination bezeichnete C als "Hauptsache unserer Heilslehre"(CR 45,3023;Brief vom Febr.1559 an Nikolaus Zurkinden in Bern;C wandte sich gegen Castellio).-Vgl.Niesel(2) 323;er geht über diese Frage aber zu schnell hinweg.Die Kenntnis dessen,was C mit den Hauptstücken meinte,ist wichtig für das Verständnis seiner Kirchenpolitik und seines Gesamturteils.

Erfindungen Raum zu geben".[1] In gewisser Weise bedeutete auch die verschiedene Auslegung des Verhältnisses, dass zwischen dem Alten und dem Neuen Testament bestand, den Ursprung bestimmter Gegensätze. Die Differenzen bei den "evangelischen Ratschlägen", den Sakramenten, der Bilderverehrung, der Festtage und der Art der Erziehung durch die Zeremonien standen damit im Zusammenhang.[2]

Im Blick auf ihren Inhalt kann man die Gegensätze nicht auf einen einzigen zurückführen. Bei der Lehre von der Kirche und der Kirchenleitung handelte es sich neben den Differenzen im Verständnis des Wesens und der Verfassung der Kirche im wesentlichen um jene Differenzen, die sich auf die Ordnung der Kirchenämter bezogen. Es bestanden enge Beziehungen zwischen diesen Gegensätzen und jenen, die bei den Sakramenten und den Zeremonien vorlagen. Bei der Heilslehre ging es im wesentlichen um das Verständnis der Erbsünde und der Rechtfertigung. Bei den Sakramenten beruhten die Differenzen, soweit sie nicht durch die verschiedenen Heilslehren bedingt waren, auf dem verschiedenen Sakramentsbegriff und auf dem Gegensatz beim Verständnis des Kreuzesopfers. Die Differenzen, die bei der Gottesverehrung im strengen Sinne vorlagen, besassen, abgesehen von der Heiligenverehrung, eine eigenständige Bedeutung, ebenso die Gegensätze, die das Verständnis der allgemeinen Regeln betrafen. Die verschiedene ethische Einstellung ging vor allem auf die Heilslehre und auf die Bewertung der äusseren Verrichtungen zurück. Von der Lehre überhaupt her verstand sich die jeweilige Praxis.

Entsprechend der Form seines Denkens hatte Calvin nun aber bei seiner Kritik nicht vornehmlich diesen inneren Zusammenhang der Gegensätze im Auge. Was die einzelnen Lehren als solche anging, so hatte er nicht die Absicht, alle im rationalen Sinne abgeleiteten Fragen

---

1) CR 34,238:Multas de rebus variis conroversias habemus cum regno Romani Antichristi,sed omnes propemodum ex hac fonte fluunt,quod Christo,Prophetis et Apostolis audientiam dari volumus,adversarii quia silentium palam iniungere illis non audent, suis figmentis locum dare iubent.
2) Vgl.oben 159ff.,290f.,348f.,376f.,372f.

aufzugreifen. Er wollte "nicht bekämpfen, was untergeordnet ist".[1] Allen Mißständen aber spürte er eingehend nach, die im religiösen Sinne hervorragende Bedeutung besassen.[2] Hierzu gehörten auch alle Lehren, die sich unmittelbar auf das praktische Verhalten bezogen.[3] Folgende Themata schlug er also am häufigsten an und erörterte er am intensivsten: das Papsttum, die kirchliche Lehr- und Gesetzgebungsgewalt, die Ordnung der Kirchenämter, die Amtsaufgaben, die Rechtfertigung, die Buße, das Feg-

---

1) CR 35,458;vgl.II,3,11.-Es spielte selbstverständlich auch gelegentlich die positive,aufbauende Absicht mit; vgl.etwa bzgl.der scholast.Def.der Buße:III,4,2: Nunc venio ad excutienda ea quae de poenitentia scholastici sophistae tradiderunt,quae quam paucissimis fieri poterit percurram,quia omnia persequi non est, ne hic liber,quem ad docendi compendium aptare studeo, in immensum extrahatur....Quod neglectim quasi frivola transsilio quae ipsi gravi supercilio pro mysteriis venditant,non factio inscitia....;sed mihi religio esset fatigare talibus ineptiis lectores absque fructu.- Die Frage nach der menschlichen Freiheit gegenüber den irdischen oder äusseren Dingen nannte C "wenig wichtig".Sie sei aber,meinte er,doch nicht gänzlich beiseite zu lassen(II,4,6;vgl.II,2,5).

2) Was die praktischen Verhältnisse anging,so setzte C ihre Kenntnis bei seinen Lesern voraus.Deshalb ging er nur selten auf Einzelheiten ein.Was er im Auge hatte,war ein Aufweis der allgemeinen Verderbnis.Er hielt es auch für unmöglich,alle einzelnen Schäden zu benennen:vgl.etwa CR 34,469:Gubernationis ecclesiasticae vitia si recensere velim,mullam dicendi finem inveniam.- Vgl.IV,11,8.

3) Bemerkenswert ist das,was C beim Fegfeuer sagte,vor allem auch deshalb,weil er die Frage offen lassen wollte,ob die Seelen nach dem Tode gleich zu Gott kommen. III,5,6:Neque enim quibusdam assentior,qui dissimulandum hac in parte censent,et mentionem purgatorii omittendam,ex qua acres (ut aiunt) pugnae oriuntur, minimum aedificationis referri potest.Equidem et ipse tales nugas negligendas consulerem,nisi seria ducerent.Sed quum ex multis blasphemiis constructum sit purgatorium,et novis quotidie fulciatur,quum multas et graves offensiones suscitet,profecto connivendum non est....at ubi peccatorum expiatio alibi quam in Christi sanguine quaeritur,ubi satisfactio alio transfertur,periculosissimum silentium.-Im übrigen vgl. Kap. 2-4.

feuer, die Taufe, die Gegenwart Christi im Abendmahl, die Messe, die Bilder- und Heiligenverehrung, die Art der Gesetzgebung, die Zeremonien, den Zölibat, das Freitagsgebot, die Beichte.[1)]

Es zeigt sich, dass Calvin mit Recht jene Lehren als Gegenstand der Auseinandersetzung bezeichnete, ohne die die Religion und die Heilsgewissheit nicht bestehen könnten.[2)] Es ging nach ihm um "die ganze Summe der christlichen Religion".[3)] Das galt sowohl im Sinne der spezifischen Bedeutung, die den einzelnen Fragen zukam, als auch insofern, als es um das geforderte Mass der Einsicht und des darauf beruhenden Wirkens ging. Es handelte sich nämlich in seinem Sinne nicht um eine mehr oder weniger grosse Verderbnis, die das Wesen der Religion letztlich doch nicht völlig zerstörte. Vielmehr lag bei fast allen Hauptstücken eine echte Zerstörung vor. Seine entsprechenden Aufweise standen in engem Zusammenhang mit seinen Urteilen über die einzelnen Teile der Kirche.

2) Die Teile der Kirche

Calvins Urteile über die einzelnen Teile der katholischen Kirche gründeten in seiner Kritik der einzelnen Mißstände. Sein kompromissloses Gesamturteil über das Kirchenregiment im engeren Sinne ist unmittelbar verständlich: "Wenn jemand die gesamte Gestalt des Kirchenregiments ... gehörig erwägt und untersucht, so wird er finden, dass es keine Räuberhöhle gibt, in der die Räuber willkürlicher ohne Gesetz und Mass wüteten. Auf jeden Fall ist dort alles der Einsetzung Christi ... unähnlich, ja fremd, ... man lebt in ... Widerspruch gegen Natur und

---

1) Einen Einfluss besass auch die theologische Diskussion jener Zeit. Vgl. CR 33,396 (Rechtfertigung); IV,17,14 (Abendmahl); IV,18,1; vgl. IV,2,9 (Messe); CR 34,495: Tria sunt, de quibus maxime nobis succensent: quod liberum fecerimus quovis die esum carnium; quod sacerdotibus coniugium permiserimus; quod secretam confassionem, quae ad sacerdotis aurem fiebat repudiaverimus. - Vgl. CR 36,69.
2) CR 45,2972 (Brief vom 22.10.1558 an Pierre Tounaint in Montbéliard).
3) CR 34,502

Vernunft ...."![1] Ähnlich urteilte er auch über die Verfassung der Gesamtkirche und über die Ausübung der Vollmacht. Diese Urteile berührten sich jedoch mit seinem Urteil über die ganze Gestalt der Kirche. Sie setzten voraus, dass die Sakramentenverwaltung, die Heilslehre und die Gottesverehrung zerstört waren. Seine Aussagen über diese Teile der Kirche bedürfen einer genaueren Prüfung. Im Gegensatz zum Kirchenregiment kann man ja bezüglich der Sakramente und der "doctrina" im eigentlichen Sinne von der Möglichkeit einer Zerstörung sprechen. Eine solche besagte, dass die Sakramente und die Predigt Christus nicht mehr darbieten konnten, dieser sich also nicht mehr vergegenwärtigte und damit die Verbindung mit Gott abgeschnitten war.

(a) Zusammenfassend sagte Calvin über die katholischen Sakramente: "Und doch ist leicht zu zeigen, wie verdreht und verkehrt im Papsttum die Verwaltung der Sakramente ist, sodass nichts mehr dem echten Gebot Christi Verwandtes daran ist, wie fälschende Verderbnis dazugekommen ist"![2] Er machte zwei Gründe geltend: "Auf Gottes Wort nimmt man ... keinen Bedacht und erwähnt es nicht, während doch ohne das Wort auch die Sakramente selbst keine Sakramente sind!" Zweitens konnten nach ihm "die von Gott eingesetzten Zeremonien" unter der grossen Menge der Zeremonien "ihr Haupt nicht erheben"; sie lägen, meinte er, gleichsam verschüttet darnieder.[3] Er war also

---

1) IV,5,3;CR 34,469:spirituale regimen quod a Christo commendatum nobis fuerat,totum e medio sublatum est: nova et confictiatia gubernandi species introducta, quae utcunque illius nomine venditatur,nihilo tamen plus similitudinis cum eo habet,quam mundus cum regno Christi.-Vgl. VR 34,472;CR 39,443;

2) CR 42,1443;IV,18,20:Et tamen videmus quantum a germana sua puritate degeneraverint sacramenta,ut hodie quidem tractantur.-CR 34,467(polluere).

3) IV,18,20:at verbi Dei interim nulla neque ratio,neque mentio,sine quo sacramenta etiam ipsa sacramenta non sunt.Quin nec caeremoniae ipsae a Deo institutae in tanta turba caput exserere possunt,sed tanquam oppressae iacent.-CR 29,146:Dixi...,vix in sacramentis per rimulas interlucere,quod Dei est,inter humanarum inventionem turbam.

der Ansicht, dass "die Sakramente teils durch erdichtete Äusserlichkeiten verfälscht sind, teils einen ganz anderen Sinn erhalten haben".[1]

Hatte er mit diesen Urteilen sowohl die Taufe, als auch das Abendmahl im Auge, so verwandte er ähnliche Ausdrücke, wenn er auf die Sakramente im einzelnen zu sprechen kam. Deutlich zeigen seine Aussagen aber eine verschiedene Bewertung der Verderbnis bei der Taufe und beim Abendmahl: "Die Taufe ist durch überflüssige Hinzufügungen verhüllt, sodass man kaum ein leichtes Merkmal der wahren Taufe erkennt".[2] An anderer Stelle hiess es: "Wie wenig sieht man bei der Taufe von dem, was dabei allein hätte erscheinen sollen, nämlich ... von der Taufe selbst".[3] Vom Abendmahl aber sagte er: "Das Abendmahl ist völlig begraben worden, als man es in die Messe umgewandelt hat - einzig, dass man es einmal im Jahre, aber dann in zerrissener, halbierter und zerfetzter Gestalt zu sehen bekommt".[4] Ähnlich hiess es: "Das Abendmahl ist nicht nur durch äussere Hinzufügung verdorben, sondern in eine ganz und gar andersartige Gestalt umgewandelt worden".[5] Das Abendmahl war also "noch viel mehr entweiht" als die Taufe.[6] Die katholische Taufe zeigte wenig, aber immerhin nocht etwas von der wahren Taufe. Dem "Verhüllen" und "Zerrütten" der wahren Taufe stand das "Begraben" des wahren Abendmahls gegenüber. Die wahre Taufe war verdorben aber nicht zerstört wie das wahre Abendmahl. Seine Urteile wiesen auch auf den Grund dieser Verschiedenheit hin.

---

1) CR 42,1443:Sacramenta partim extraneis figmentis adulterata esse palam monstramus,partim in alienum usum traducta,...CR34,472:....sacramentorum administratio partim lacera ac dissipata,partim admixtis multis figmentis corrupta,partim quaestuosis nundinationibus profanata esset,...
2) CR 34,467:Baptismus tot superfluis additamentis est obvolutus,ut veri et puri baptismi vix tenue vestigium agnoscas.-Vgl.CR 39,443;CR 41,1085;
3) IV,18,20:Quantulum in baptismo aspicitur quod unum illic lucere et spectari debuerat,ut alibi iuste conquesti sumus,nempe baptismus ipse?-Vgl.Anm.3,394
4) ebd.:Coena prorsus sepulta est quum versa fuit in missam,nisi quod semel quotannis,sed concerpta et dimidiata laceraque forma visitur.
5) CR 34,467:Sacra vero coena non extraneis modo accessionibus corrupta,sed ipsa in formam prorsus diversam conversa fuit.-Vgl.Anm.2,Vgl.auch CR 34,488:Iam vero sacresanctam Domini coenam,alterum christianae ecclesiae sacramentum,non pollutam modo,sed prope abolitam fuisse,ante dixi.
6) CR 39,443.

Was die Taufe betrifft, so war die Verwaltung der Taufe verdorben. Die eine, wahre Zeremonie war zwar vorhanden, aber "verhüllt"; sie veranschaulichte deshalb die "geistliche Wahrheit" nicht rein, sondern verzerrt. Ferner wurde die Verheissung nicht verkündet. Den Inhalt der verwendeten Taufformel griff Calvin allerdings nicht an. Weil und insofern nun die wahre Taufe, das heisst das wahre Zeichen und das wahre äussere Wort, vorhanden war, anerkannte er die überkommene Taufe. Er konnte es deshalb tun, weil er die Kraft der Taufe nicht abhängig machte von der Meinung der Amtsträger, sondern allein von der vorgeschriebenen Verwaltung des Sakraments. Bei dieser speziellen Frage stand er übrigens nicht im Gegensatz zu seinen Gegnern. Er verwies darauf, dass "die Taufe nicht eines Menschen, sondern Gottes Sache sei, von wem sie auch verwaltet sein mag. Sollten auch die, welche uns tauften, die grösste Unkenntnis oder gar Verachtung Gottes an den Tag gelegt haben, so haben sie uns dennoch nicht in die Gemeinschaft ihrer Unwissenheit oder Heiligtumsschändung eingetaucht, sondern in den Glauben Jesu Christi, weil sie nicht ihren Namen, sondern Gottes Namen angerufen und auf keinen anderen Namen getauft haben".[1)]

Die katholische Taufe betrachtete er also als gültig und deshalb verwarf er die Wiedertaufe. Da er aber die Lehre von der Taufgnade für falsch erachtete oder die zugrundeliegende und "immer fest und unverändert wahrhaftig" gebliebene Verheissung auf falsche Weise ausgelegt fand,

---

1) CR 29,115 (C wandte sich hier gegen die Wiedertäufer): Tales hodie sunt Catabaptistae nostri,qui rite nos baptisatos pernegant,quod ab impiis et idololatris in regno papali baptisati sumus,itaque anabaptismum furiose urgent.Adversus quorum ineptias satis valida ratione muniemur,si cogitemus nos baptismo initiatos,non in nomen alicuius hominis,sed in nomen patris et filii et spiritus sancti;ideoque baptismum non esse hominis, sed Dei,a quocunque tandem administratus fuerit.Ut maxime Dei ignorantes aut contemptores fuerint,qui nos baptisabant,non tamen in suae ignorantiae vel sacrilegii consortium nos tinxerunt,sed in fidem Jesu Christi,quia non suum sed Dei nomen invocarunt,nec in aliud nomen nos baptisarunt.-Vgl.CR 47,3807:Brief vom 18.Juni 1562 an die frz.fläm.Gemeinde in Frankfurt;

verneinte er, dass die Taufe unter dem Papsttum wirksam war, wenigstens was die Erwachsenen anging, abgesehen also von den Möglichkeiten der Kindertaufe: "Wir waren ... während einer geraumen Zeit blind und noch nicht zum Glauben erweckt, konnten demnach die Verheissung, die uns in der Taufe gegeben war, nicht festhalten".[1] Das Geschenk des Glaubens konnte sich ja kraft der Reichweite der Taufe auch erst nach dem Taufakt ereignen: dann aber verwirklichte sich die durch das Zeichen der Taufe abgebildete Verheissung. Aus Calvins Auffassung ergibt sich, dass er die äussere Predigt der Verheissung, die ja nicht nur das Sprechen der Taufformel besagte, zum hic et nunc vollzogenen Taufakt keineswegs für wesensnotwendig hielt. Dasselbe gilt aber auch für den Gebrauch der lateinischen Sprache. Von seinem Verständnis der verderbten Taufe aus darf man nun versuchen, seine Auffassung vom Abendmahl zu begreifen.

Bei seinen Gegnern fand er nicht die wahre Zeremonie. Das Reichen des Kelches forderte er nicht nur im Sinne der idealen Gestalt der Sakramentenverwaltung. Es ergibt sich aus seinem Sakramentsbegriff, dass er jenes Zeichen, das Christus eingesetzt hatte, für unabdingbar ansah. Dass sich noch ein Teil des von ihm für wahr gehaltenen Zeichens vorfand, besass nach ihm keine wesentliche Bedeutung. Er forderte immer und ohne Einschränkung den Kelchgebrauch. Um zu begründen, dass das Abendmahl zerstört war, verwies er allerdings vor allem auf dessen Umwandlung in die Messe. Er stellte der katholischen Abendmahlspraxis, die er ähnlich wie die Taufpraxis kritisierte, und auch der Lehre von der Transsubstantiation, die nach ihm die "Reinheit" des Abendmahls "entstellte und "besudelte", den "Gipfel" der Schändlichkeit gegen-

---

1) CR 29,116:...nos quidem caecos incredulos longo tempore promissionem,quae in baptismo nobis data erat, non tenuisse,promissionem tamen ipsam,quando a Deo erat,statam semper et firmam veracemque mansisse. Etiam si omnes homines mendaces et perfidi,Deus tamen verax esse non desinit;etiam si omnes perditi,Christus tamen salus manet;fatemur ergo baptismum pro eo tempore non profuisse nobis hilum,quando in eo nobis oblata promissio,sine qua baptismus nihil est,neglecta iacebat.-Vgl.IV,17,37.

über:die Lehre vom Messopfer war es, die das wahre Abendmahl "in Vergessenheit geraten" liess, "pervertierte" und zum "Verschwinden" brachte, "die Frucht des Todes Christi" entkräftete. Es bestand ein "Abstand wie zwischen Himmel und Erde".[1)]

Wenngleich also eindeutig feststeht, dass nach Calvin das Aufrichten der Messe das wahre Abendmahl zerstörte, so beansprucht seine qualitative Bewertung der Lehre von der leiblichen Gegenwart noch einiges Interesse. Man könnte zu der Vermutung kommen, dass er hier eine mehr rationale und im religiösen Sinne sekundäre Differenz sah. Gerade bei der Frage nach der Art der Gegenwart Christi im Brote und in den Gläubigen, was beides zusammenhing, meinte er: "Es ist keiner, er sei denn voll und ganz ohne Religion, der nicht zugäbe, dass Christus das Brot des Lebens ist, mit dem die Gläubigen zur ewigen Seligkeit gespeist werden".[2)] Er sagte dies möglicherweise nicht nur, um einen Ansatzpunkt zu besitzen für die Frage nach der Gegenwart Christi. Meinte er doch über den Empfang Christi, er könne sich nicht davon überzeugen, dass auch Ungläubige ihn so empfingen, dass sie dadurch der Gemeinschaft mit ihm teilhaft würden. Er fuhr dann fort: "Aber nehmen wir einmal an, wir seien darüber nicht in allem einig; ist die ganze Frage nicht derart, dass man sie mit grossem Nutzen in Ruhe lässt, als dass man sie hervorzieht, um darüber sogar zu zanken?" Und etwas später: "Was brauchen wir diese Disputation, wenn nur das feststeht, dass das Sakrament in seinem Wesen und Wirken nichts verliert durch die Bosheit der Ungläubigen,

---

1) IV,18,1(Zuvor handelte C "De sacra Christi coena,et quid nobis conferat" und über die katholische Transsubstantiationslehre und Abendmahlspraxis):His et similibus inventis conatus est satan,velut offensis tenebris,sacram Christi coenam infuscare et inquinare,ne saltem eius puritas in ecclesia retineretur.Sed horrendae abominationis caput fuit,quum signum extulit,quo non modo obscuraretur et perverteretur,sed penitus obliterata et abolita evanesceret,et ex hominum memoria excideret:nempe quum pestilentissimo errore totum paene orbem obcaecavit,ut crederet missam sacrificium et oblationem esse ad impetrandam peccatorum remissionem.-Vgl.IV,18,6.

2) IV,17,5.

ausser dass es nicht bis in ihre Seele dringt, weil ihm der Zugang verschlossen ist?"[1] Calvin sagte dies allerdings nicht im Blick auf die katholische Lehre, sondern bezüglich einer innerprotestantischen Differenz. Wie immer man aber diese und ähnliche Stellungnahmen verstehen wird, festzuhalten ist, dass er im Rahmen seiner Kritik der katholischen Lehre die leibliche Gegenwart ohne jede Einschränkung verwarf.

Neben der Lehre und der Verwaltung der Sakramente kam auch, und zwar in besonderer Weise, der Lehre vom Heil und der Gottesverehrung Bedeutung zu. Die entsprechenden Urteile waren ähnlich dem Urteil über die Messe.

(b) Durch die Heilslehre seiner Gegner fand Calvin die "Wohltaten Christi ... in Vergessenheit verfallen", "die Frucht des Todes Christi ... beinahe abgeschafft", "die Bedeutung Christi ... fast vernichtet", "seine Gnade zum grossen Teil verschüttet" und fast "wie begraben".[2] Er hatte nicht nur die dogmatischen Lehrsätze im Auge, sondern auch die Lehrpraxis oder die Verkündigung, den davon abhängigen Glauben und die Haltung der Gläubigen beim Verrichten der guten Werke. In diesem Sinne sind auch seine Urteile über die verletzten Hauptlehren zu verstehen: die Rechtfertigung war "aus dem lebendigen Bewusstsein der Menschen freventlich getilgt",[3] die "durch das Wort dargebotene Heilsgewissheit fast ganz verflüchtigt",[4] von der Bußlehre war "nicht einmal mehr ein Schattenriss ... übrig geblieben".[5]

---

1) CR 39,575(an E.Schnepf in Stuttgart,Brief vom 10.10. 1544)

2) CR 34,506:Quum eius (sc.Christi) beneficia in oblivione iacere,quum eius virtutem hominum ingratitudine sepultam,quum pretium sanguinis eius vilescere,quum fructum mortis prope abolitum,quum denique ipsum ita deformatum falsis et profanis hominum opinionibus videremus,ut inani spectro quam sibi esset similior, an hoc taciti et quieti tulissemus?-Vgl.auch CR 39,443; CR 34,243.

3) CR 33,397:Dogma ergo istud,quod in religione summum erat,dicimus fuisse a vobis nefarie ex hominum memoria deletum.-Vgl.III,15,7.

4) CR 33,408;vgl.CR 33,396:...et spes salutis penitus eversa.

5) CR 29,174:Viperi sane partus,quibus factum est ut ne umbra quidem melioris illius formae supersit.

Im Sinne Calvins fand sich also in den Lehrsätzen, in der Verkündigung und im Glauben das Wesen der wahren Lehre nicht mehr: die Predigt bot Christus nicht mehr dar, die Christusgemeinschaft war damit ausgeschlossen. Die "Worte" seiner Gegner hielten lediglich den "Namen" von Christus zurück, entbehrten aber dessen "Kraft".[1] Seine einschränkenden Formulierungen widersprachen dem nicht. Sie bezogen sich nicht nur darauf, dass die überkommene Lehre Christus noch einige Bedeutung zuerkannte, sondern brachten auch zum Ausdruck, dass er für einzelne Fälle eine gewisse kraftvolle Predigt nicht gänzlich ausschliessen wollte. Jedenfalls aber im allgemeinen und im Hinblick auf die Gemeinschaft der Gläubigen war die wahre Heilslehre tot und unwirksam.

Es zeigt sich, dass Calvins religiöse Kritik der katholischen Lehre vom Heil und auch von der Messe in engem Bezug stand zu den entsprechenden Gesamturteilen. Beides ist denn auch nicht völlig zu trennen. Die religiöse Kritik als solche brachte immer zum Ausdruck, dass die Grundgedanken verletzt waren. Bei der Sakramenten- und der Heilslehre bestand ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen den religiösen Grundgedanken und der Wirklichkeit, auf die sie sich bezogen. Diese geistliche Wirklichkeit vergegenwärtigte sich bei dem gläubigen Empfang der Predigt und der Sakramente. Ein Verletzen der Grundgedanken stand deshalb in unmittelbarer Nähe zu dem Entgleiten der Wirklichkeit oder zum Nicht - mehr - gegenwärtig - werden Christi. Die besondere Radikalität von Calvins entsprechender religiöser Kritik hatte deshalb nichts mit einer unsachlichen Polemik zu tun, sondern war voll und ganz in dem von ihm erkannten Sachverhalt begründet.

(c) Ähnliches darf man seinen Urteilen über die Gottesverehrung sagen. Die Ausdrücke "Gotteslästerung", "Aberglauben" und "Götzendienst" besagten, dass die Gottesverehrung zerstört war, keine Verbindung mehr zu Gott bestand. Sie drückten aus, dass Gott kein Wohlgefallen am Tun der Menschen hatte, es verabscheue und verdammte.

---

1) CR 34,506;II,5,1
2) Vgl.etwa CR 34,502f.

Ausdrücklich sagte Calvin ganz allgemein, dass "alle die, welche die reine Gottesverehrung fälschen - und das widerfährt notwendig allen, die ihrer eigenen Meinung folgen! - von Gott abfallen". Es tue nichts zur Sache, meinte er, ob sie etwas anderes wollten. Die Absicht zählte nicht: "Der Heilige Geist erklärt alle für Abtrünnige, die in der Verfinsterung ihres Herzens Götzen an Gottes Stelle setzen".[1] Damit ist schon deutlich, wie er die katholische Gottesverehrung insgesamt beurteilte.

Er fand das "Gesetz Gottes unwürdig verdeckt".[2] Die Anrufung Gottes war "zuerst verdorben, dann beinahe umgewendet und ausgelöscht worden".[3] Ähnliches galt von der Anbetung Gottes.[4] Die gesamte Gottesverehrung war "durch zahllosen Aberglauben verunreinigt" und "verderbt".[5] "Beinahe" die "ganze Gottesverehrung" widersprach dem Worte Gottes.[6] Der Ruhm Gottes, meinte er im Blick auf seine Gegner, sei dort durch sakrilegische Zerfleischung so zwischen erdichteten Götzenbildern verwirrt, dass bei ihnen kaum der hundertste Teil seines Ruhmes wohne.[7] Auch den Ausdruck "begraben" verwendete er.[8] Seine einschränkenden Aussagen darf man ähnlich wie bei der Heilslehre verstehen. Allerdings hielt er bei der Gottesverehrung offenbar noch weniger individuelle Ausnahmen für möglich: "Wenn sie irgendetwas vom Gottesdienst übrig lassen, so bleibt doch

---

1) I,5,13
2) CR 42,1443: Iisdem figmentis legem Dei indigne esse obrutam ostendimus.
3) CR 34,462:Huius rei manifestam fidem facient vitia, quibus invocatio Dei corrupta primum,deinde propemodum subversa exstinctaque fuit.-Vgl.CR 42,1443.
4) CR 39,443.
5) CR 42,1443:Cultum Dei innumeris superstitionibus purgatum,quibus corruptus obrutusque fuit,revocare ad suam puritatem conabimur.-CR 34,464:Quum autem verbum Dei notam esse dixerimus,quae verum eius cultum a vitioso pravoque discernat,inde colligere promptum est,totam colendi Dei formam,quae hodie mundo est usitata,nihil quam meram esse corruptionem.-CR 34,243; CR 34,472.
6) CR 34,503:Certe ex toto Dei cultu,qualiter erat institutus,nihil fere erat quod testimonium haberet a verbo Dei.
7) CR 42,1443(sacrilega laceratione,distributum);vgl. CR 34,464.
8) ebd.

kein Teil davon echt, so sehr ist alles mit abergläubischen, menschlichen Erfindungen angefüllt".[1] Nach ihm "strömte gleichsam eine Sintflut der Ruchlosigkeit aus, die der ganzen Religion die Kehle zuschnürte".[2] Der "widerrechtliche Kult" schloss den wahren Gottesdienst also schlechthin aus. Es blieb "ganz und gar kein echter Teil von ihm".[3] Die "Religion" war "untergegangen".[4]

Die Gottesverehrung war, wie man sieht, nach Calvin eher noch mehr zerstört als die Heilslehre. Das Ergebnis aber, zu dem er kam, war in beiden Fällen dem Wesen nach gleich. Es handelte sich um die Trennung von Christus und von Gott. Gewisse Anklänge an die wahre Lehre und an die wahre Verehrung besassen keine entscheidende Bedeutung für die Gemeinschaft der Heiligen. Von hier aus vor allem ergab sich seine Beurteilung der Gestalt der katholischen Kirche.

3) Die Gestalt der Kirche

Calvins Urteil über die Gestalt der katholischen Kirche oder über deren Verhältnis zur wahren Kirche besagte, dass sie nicht mehr die wahre Kirche darstellte. Allerdings bestanden bestimmte Überreste.

(a) Die Zerstörung der wahren Kirche unter dem Papsttum begründete Calvin im wesentlichen auf zweierlei Art. Er stützte sich einmal auf seine Urteile über die Messe, über das Predigtamt, über die römische Heilslehre und Gottesverehrung; es ging ihm dabei um die Grundgestalt der Kirche. Zum andern hob er ausschliesslich auf die fehlende "doctrina" ab oder darauf, daß Christus die römische Kirche verlassen hatte; er hatte hierbei allein die innere Seite der Kirche im Auge, die "Seele" der Kirche oder auch

---

1) ebd.
2) CR 34,503:...reperietis profecto,quoddam veluti diluvium impietatis exundasse,quo tota religio suffocaretur.
3) CR 42,1443:...,si quem cultum residuum faciunt,nullam prorsus eius partem sinceram manere.
4) CR 29,33:Huc advertant qui execrabilem idololatriam, qua multis antehac saeculis vera religio submersa subversaque fuit,...

das "Haupt" der Kirche.[1]

Was die erste Form der Argumentation angeht, so verwies er an hervorragender Stelle auf den "zusammengebrochenen Dienst am Wort". Es herrsche "ein verkehrtes und aus Lügen zusammengeschmiedetes Regiment, das das reine Licht teils auslösche, teils ersticke". Ferner sprach er davon, dass das Abendmahl zerstört und dass "die Hauptsumme der notwendigen Lehre verkehrt ..., ganz begraben und beiseite getan" war. Die Merkzeichen und damit die Grundelemente und die Seele der Kirche waren also der Zerstörung anheimgefallen: "Es ergibt sich ganz gewiss der Untergang der Kirche, genauso wie es um das Leben eines Menschen geschehen ist, wenn man ihm die Kehle durchbohrt oder das Herz tödlich verwundet hat". Die wahre Kirche war also tot und damit ergab sich die Erlaubnis und auch die Forderung, sich von der überkommenen Kirche zu trennen: "Deshalb besteht keine Gefahr, dass wir etwa von der Kirche Christi losgerissen werden, wenn wir uns von der verderbenbringenden Teilnahme an soviel Schandtaten absondern".[2]

Entsprechend dem Begriff der Grundgestalt beruhte die Zerstörung darauf, dass die äussere Gestalt, die Predigt- und die Sakramentenverwaltung, zerstört war. Die radikal verdorbene äussere Form besagte aber nicht nur ein Fehlen der wahren äusseren Gestalt. Sie ging letztlich darauf zurück, dass die Seele tot war und keine gestaltbildende Kraft mehr besass. Sie konnte die wahre äussere Form nicht mehr bilden. Die falsche äussere Form ging ihrerseits auf die falsche Seele zurück.[3]

---

1) C wies immer wieder auf das Elend der Menschen hin, das sich nach ihm aus der Verderbnis der Kirche ergab. Gemäss seinem ecclesiologischen Denken stand aber sein Hinweis auf die zerstörte Gestalt der Kirche eindeutig im Vordergrund. Auf diese seine Sicht wird sich im folgenden weitgehend beschränkt.

2) IV,2,1:certe ecclesiae interitus consequitur;perinde atque de vita hominis actum est,iugulo transfixo,vel praecordiis lethaliter sauciatis.-In IV,2,1 u.2 findet sich C.s ausführlichste und genaueste Beweisführung.-Vgl.auch CR 34,518f.

3) Die Frage,wie C geurteilt hätte,wenn lediglich die Sakramentenverwaltung zerstört gewesen wäre,ist für

Da es sich also letztlich um die Hauptstücke oder um den Wesensbestand des "Wortes" oder der "doctrina" handelte, konnte sich Calvin beim Aufweis der Zerstörung auch einfach auf das Fehlen des "Fundaments" berufen, auf dem die Kirche ruhte: "Wenn also das Fundament der Kirche die Lehre der Propheten und Apostel ist, in der den Gläubigen befohlen wird, ihr Heil auf Christus zu gründen, - wie soll dann das Bauwerk noch weiter Bestand haben, wenn man dieses Fundament wegnimmt?" Es handelte sich hierbei um die zweite Form der Argumentation. Sie war der ersten immanent und verlieh dieser ihre letzte Beweiskraft. Sie findet sich fast ausschliesslich.

Eindrucksvoll erscheint besonders Calvins christologisches Verständnis der Zerstörung der Kirche: "Wenn von der Kirche die Rede ist, deren Haupt der Sohn Gottes ist, und die er, die Quelle ewigen Lebens, mit seinem

---

den vorliegenden Fall bedeutungslos.Wie sich aber aus seiner Kirchenlehre ergibt,ist sie an sich sinnvoll.Sicherlich forderte seine Kirchenlehre eine Trennung von der Kirche,sobald die Sakramente zerstört waren.Sie forderte aber,wie es genau heissen muss,eine Trennung, s o f e r n die Sakramente zerstört waren oder auch nur ein Sakrament zerstört war. Sie verbot eine Teilnahme an der entsprechenden sakramentalen Feier,nicht aber eine Teilnahme an dem übrigen kirchlichen Leben.Man könnte also von einer teilweisen Zerstörung der Grundgestalt sprechen.Die in Frage stehende Problematik besass für C.s Verhältnis gegenüber den Lutheranern Bedeutung.Vgl.etwa CR 47,3807 (Brief vom 18.6.1562 an die französisch-flämische Gemeinde in Frankfurt):Es ging um die Frage,wie sich die Gemeindeglieder einem lutherischen Amtsträger gegenüber verhalten sollten,"der offen die ganze Wahrheit des heiligen Abendmahls samt seinem rechten Brauch nach der Einsetzung des Herrn angreift ... und der sich freiwillig von der wahren Kirche Christi trennt".C verbot die Teilnahme am Abendmahl und forderte von allen,die ihre Kinder zur lutherischen Taufe brachten,"ein Bekenntnis seiner Ansicht vom heiligen Abendmahl"und seines Willens "mit seinem Herzen in brüderlicher Zuneigung und Eintracht mit allen Kirchen dieses Bekenntnisses" zu bleiben.-Die Frage nach dem Verhältnis dieser Auffassung zu der oben (393f)erwähnten Ansicht C.s gehört in eine Untersuchung über dessen Position innerhalb des Gesamtprotestantismus.

Geiste speist, so ist doch bedenklich, einen seines Hauptes beraubten Körper, ja einen Leichnam, dafür auszugeben". Seine Begründung hob auf die fehlende Christusgemeinschaft ab: "Denn wie soll Christus noch das Haupt sein, wenn er aller Wirksamkeit beraubt, von aller Herrschaft ausgeschlossen, aller Ehre entkleidet ist". Seine Begründung wies aber auch auf den Zusammenhang zwischen Christus und der "doctrina" hin: "Dass die Papisten einen Leichnam statt des lebendigen Leibes Christi vorweisen, habe ich deshalb gesagt, weil sie die Lehre des Evangeliums, die die lebendige Seele der Kirche ist und ihr allein das Leben gibt, erstickt haben, und nun irgendeinen Schatten der Kirche preisen".[1)]

---

1) CR 42,1607:quum de ecclesia sermo habetur,cuius caput est filius Dei,et quam idem,qui fons est vitae aeternae,spiritu suo semper vegetat,quam ridiculum sit mutilum capite suo corpus,deinde mortuum cadaver proferre....Mortuum cadaver pro vivo Christi corpore a papistis ostentari ideo dixi,quod exstincta evangelii doctrina,quae vera ecclesiae anima est eamque sola vivificat,umbratilem tamen nescio quam ecclesiam magnifice praedicant.-Vgl.CR 34,520;CR 33,402;CR 43,2057.- Dass C bei diesen Gedankengängen den logisch-ontologischen Unterschied zwischen der Heilslehre,der Regel der Gottesverehrung und dem Wirken selbst nicht herauszustellen brauchte,ergibt sich aus seinem Verständnis der doctrina,die nicht nur den theoretischen Aspekt,sondern auch das gläubige Erfassen meinte.-C weigerte sich übrigens ausdrücklich,die Zerstörung der Kirche und die Trennung vom Papsttum auf die Nachlässigkeiten und die Sittenlosigkeit der Amtsträger zu stützen.Auf einen entsprechenden Einwand Sadolets sagte er: Hic vero succurrit,quod alicubi extenuandi causa dicis, etiam si mores vestri parum sint compositi,non esse ideo causam,cur a sancta ecclesia discessionem faciamus.....Ista porro fuit necessitas,quod lux divinae veritatis exstincta,sepultum Dei verbum, virtus Christi profunda oblivione inducta,munus pastorale inversum erat(CR 33,402).-Vgl.auch CR 33, 658f.;CR 34,241.-Die Frage,wie C geurteilt hätte, wenn lediglich jener Teil der Gottesverehrung zerstört gewesen wäre,der unabhängig von der Heilslehre war,besitzt für die vorliegende Frage keinerlei Bedeutung.Sie besitzt auch keine entscheidende Bedeutung für sein Verhältnis zu den Lutheranern.Die Bilder und die äusseren Formen überhaupt zählte er ja zu den Mitteldingen oder zu den geringfügigen Mißständen,sofern keine abergläubischen Vorstellungen

(b) War nun also nach Calvin die wahre Kirche unter dem Papsttum zerstört, so bleibt die Frage, was denn in seinem Sinne von der Kirche übriggeblieben war. Die Kirche konnte ja nach ihm nie gänzlich ausgelöscht werden. Er hatte sich übrigens auch mit einem Einwand seiner Gegner auseinanderzusetzen. Diese folgerten nämlich aus der Behauptung, die Kirche sei zerstört, dass es in den letzten Jahrhunderten keine Kirche mehr gegeben hätte.[1] Zunächst darf man nun von seinem Sprachgebrauch ausgehen.

Mit seinen Ausdrücken, "Verwüstung", "traurige Öde",[2] "Leichnam", "Schatten der Kirche" und mit seinem Vergleich der katholischen Kirche mit einem zusammengestürzten Gebäude versuchte er, die radikale Verderbnis anschaulich nahezubringen. In demselben Sinne sprach er von dem "ausgelöschten Licht der Wahrheit" oder auch von der "tiefen Nacht des Irrtums".[3] Wenn er aber von den "Überresten" redete oder von einer "Ruine", so meinte er zumindest nicht nur die äusseren Formen der überkommenen Kirche oder das "Bastardchristentum"[4] der "Papstkirche",[5] aus der die Seele entwichen und das "Fundament" der Lehre oder der "Eckstein" Christus herausgebrochen war.[6] Vielmehr hatte er auch das im Auge, was von der wahren Kirche noch bestand, sowohl von ihrer Gestalt, als auch, damit zusammenhängend, von ihrer Gemeinschaft. Die Art seines Kirchenbegriffs ermöglicht eine solche Deutung der Zerstörung und des Überdauerns der wahren Kirche.

Die radikale Verderbnis der Kirche besagte, dass

---

damit verknüpft waren. Die Frage nach den Formen der Gottesverehrung besitzt ihr Gewicht bezüglich der kirchenpolitischen Bestrebungen C.s, die ja die Idealgestalt der Kirche zum Ziel hatten.
Vgl. die oben Anm. 4,375 genannten Briefe.

1) CR 29,14; Calvin antwortete hier (im Brief an Franz I.) einfach: wo Christus, da Kirche (CR 29,20).
2) Vgl. etwa CR 41,1422; CR 33,403 (Anm. 1,400); IV,1,2
3) Vgl. CR 29,21; CR 43,2322; CR 39,443; III,5,1; Anm. 1,400.
4) CR 41,1085
5) CR 35,264: "...sunt enim Protestantes extra ecclesiam, sed papalem".
6) IV,2,1

die unter dem Papsttum und den Bischofskirchen stehenden Ortskirchen nicht der "rechtmässigen Gestalt der Kirche" entsprachen, und zwar "sowohl die einzelnen Versammlungen, als auch der ganze Leib".[1] In diesem Sinne war sowohl die Grund-, als auch die Wesensgestalt der Kirche nicht mehr vorhanden, damit aber auch die auf die Gestalt bezogene äussere Gemeinschaft. Was die innere Seite anging, so war die Christusgemeinschaft im allgemeinen nicht verwirklicht. Es war nun aber durchaus möglich, dass unter dem Papsttum, innerhalb der äusseren, sichtbaren falschen Kirchen, sich verborgene Predigtkirchen fanden, die als solche die Wesensgestalt der Kirche besassen. Worin bestand nun das Überdauern der wahren Kirche in dem vorliegenden konkreten Falle?

Calvin sagte dazu: "Wir sprechen den Papisten nicht ab, was der Herr unter ihnen als Spuren der Kirche aus der Zerrüttung hat übrigbleiben lassen wollen". Gott hatte nach ihm "seinen Bund ... in Frankreich, Italien, Deutschland, Spanien und England in Bewahrung gegeben": "Damit nun dieser sein Bund unverletzlich seinen Bestand behielte, so hat Gott daselbst erstens die Taufe erhalten, die das Zeugnis seinen Bundes ist, und die ... trotz aller menschlicher Gottlosigkeit ihre Kraft behält, zweitens hat er es durch seine Vorsehung bewirkt, dass auch andere Überreste bestehen blieben, damit die Kirche nicht ganz und gar unterginge". Aus der "furchtbaren Zerstörung und Zerrüttung" blieben "Fundamente" und "Ruinen" übrig, ein "halb eingestürztes Bauwerk". Die "Kirche" war nicht "vom Fundament her umgestürzt oder dem Erdboden gleichgemacht".[2] Die "Kirchen" unter dem Papsttum waren "Kirchen", "sofern der Herr darin die Überbleibsel seines

---

1) IV,2,12:Sed quia e converso deletae sunt illic notae quas praecipue in hac disputatione respicere debemus,dico unumquemque coetum et totum corpus carere legitima ecclesiae forma.

2) IV,2,11:Ut tamen manebant olim inter Iudaeos peculiares quaedam ecclesiae praerogativae,ita nec hodie papistis adimimus quae superesse ex dissipatione vestigia ecclesiae inter eos Dominus voluit.....;deinde sua providentia effecit ut aliae quoque reliquiae exstarent,ne ecclesia prorsus

Volkes, wie jämmerlich zerstreut und auseinandergetrieben sie auch sein mögen, auf wundersame Weise bewahrt"; "Kirchen" befanden sich hier, "sofern noch einige Merkzeichen der Kirche bestehen bleiben, und zwar vor allem die, deren Wirkkraft weder die Verschlagenheit des Teufels, nocht die Bosheit der Menschen zu zerstören vermögen". Calvin meinte damit allerdings nicht die Merkzeichen im strengen Sinne oder jene Merkzeichen, "auf die es vor allem ankommt"![1)]

Von den nicht völlig zerstörten und deshalb wirksamen Überresten, die die Gestalt der Kirche betra-

---

interiret.Ac quemadmodum ita saepe diruuntur aedificia ut fundamenta et ruinae maneant,ita non passus est ecclesiam suam abantichristo vel a fundamento subverti,vel solo aequari,utcunque ad puniendam hominum ingratitudinem,qui verbum suum contempserant,horribilem quassationem ac disiectionem fieri permiserit;sed ab ipsa quoque vastatione semirutum aedificium superesse voluit.-Wie man seiht,bedeutete der häufige Ausdruck"ruinae"ein zweifaches:einmal wies er auf die Zerstörung hin, zum andern auf die "Überreste" der wahren Kirche; er meinte wahrscheinlich immer beides zugleich.Vgl. CR 42,1607:fragmenta ruinarum;CR 33,403:...donec vastitate et ruina deformarent(Hier überwog offenbar die zuerst genannte Bedeutung).

1) IV,2,12:Quum ergo ecclesiae titulum non simpliciter volumus concedere papistis,non ideo ecclesias apud eos esse infitiamur;sed tantum litigamus de vera et legitima ecclesiae constitutione,quae in communione cum sacrorum,quae signa sint professionnis,tum vero potissimum doctrinae requiritur..... patet,nos minime negare quin...ecclesiaemaneant, sed quas sacrlega impietate profanarit,ceu venenatis potionibus,corruperit et propemodum enecarit; in quibus semisepultus lateat Christus,obrutum evangelium,profligata pietas,cultus fere abolitus;...CR 33,403:Nos vero,Sadolete,ecclesias Christi eas,quibus praesidetis,esse non negamus, ...Es ist aber der Eifer der Päpste und der falschen Bischöfe gewesen:atterere et disperdere Christi regnum,donec vastitate et ruina deformarent.... Ita in omnibus locis,qui romani pontificis tyrannide occupantur,vix apparent sparsa quaedam et lacera vestigia,ex quibus ecclesias illic semisepultas iacere agnoscas.-CR 29,21:Nam quia veritati suae obedire noluerant(sc.Homines)et lucem suam extinxerant,eos excaecato sensu,et absurdis mendaciis ludi,et altis tenebris immergi passus est(sc.Deus)ut nulla verae ecclesiae facies extaret. Interim tamen suos et dispersos et delitescentes in mediis erroribus et tenebris servavit.-CR 41,1422; CR 42,1607

fen, nannte er also lediglich die Taufe ausdrücklich. Was er sonst im Auge hatte, deuteten seine Urteile über die einzelnen Teile der Kirche und seine Kritik der einzelnen Mißstände an.[1] Neben diesen Überresten der Grundgestalt und vor allem der Wesensgestalt der Kirche dachte er auch an die von den Hilfsmitteln unabhängige Kraft Gottes, die die "Überbleibsel" der Gemeinschaft der Heiligen erklären konnte.[2] Ebenso hatte er die Erwählung im Auge. Abgesehen von der potentiellen Gliedschaft am Leibe Christi handelte es sich in seinem Sinne bei dem Überdauern der wahren Kirche um "Kirchen", die bezüglich der äusseren Gestalt gerade noch sichtbar waren.[3] Von einer eigentlichen äusseren Gemeinschaft konnte aber nur insofern die Rede sein, als die Wesensgestalt und zwar das Predigtamt im weiteren Sinne sich noch gelegentlich verwirklichte. Vor allem ist an Familien zu denken.[4] Im übrigen aber bestanden einige wenige Individualkirchen. Calvins Ansicht lässt sich also im grossen und ganzen erkennen, auch wenn er auf den Aufweis der Art und Weise, wie er sich das Überdauern der wahren Kirche vorstellte, weit weniger Wert legte als auf die Begründung ihrer Zerstörung.

Wie bei seiner Kritik der einzelnen Mißstände unter dem Papsttum, so schaute er auch bei seinem Gesamturteil vor allem auf den "gegenwärtigen Zustand des Papsttums".[5] Seiner Auffassung nach war aber die

---

1) Vgl.auch IV,10,5:Quum totus orbis densissima ignorantiae caligine obvolutus esset,haec tamen exigua lucis scintilla residua mansit,ut humanis omnibus iudiciis superiorem esse hominis conscientiam agnoscerent.Quanquam quod uno verbo fatebantur,postea re ipsa labefactabant:voluit tamen Deus testimonium aliquod christianae libertatis tunc quoque exstare,quod ab hominum tyrannide conscientias eximeret.

2) CR 33,403:...a quibus(sc.adumbrati isti praesules)nos ipsam dicimus immaiter fuisse disiectam et mutilatam,et parum abfuisse,quin ad internecionem usque deleretur.Quod certe fuisset factum, nisi singularis Dei bonitas abstitisset.

3) Vgl.30 u.71ff.

4) Vgl.73f;vgl.CR 36,28

5) IV,7,22

Kirche Christi "seit Jahrhunderten" der Verderbnis anheimgefallen oder "verschwunden".[1] Wann hatte sich nun in seinem Sinne die Verderbnis und die Zerstörung der Kirche ereignet?

II. Die Geschichte der Verderbnis

Die Geschichte der Kirche stellte im Sinne Calvins im wesentlichen eine Geschichte der Verderbnis dar.[2] Man darf in ähnlicher, aber nicht in völlig gleicher Weise wie bei seinem Bild der kirchlichen Verfassungsgeschichte[3] von drei grossen Epochen sprechen: von der Alten Kirche (1), von einer mittleren Zeit (2) und von der Zeit der päpstlichen Herrschaft (3).

1. Die Alte Kirche

Die Epoche der Alten Kirche umfasste im Sinne Calvins zwei Abschnitte, einmal das "apostolische Zeitalter", zum andern die folgenden vier Jahrhunderte, die er selbst fast ausschliesslich als die Zeit der "Alten Kirche" bezeichnete.[4] Am Anfang hatte nach ihm der "Glanz" des Evangeliums gestrahlt: "In kurzer

---

1) Vgl.etwa CR 41,1422;III,5,1;IV,1,11
2) Vgl.auch Berger("Calvins Versuche zur Periodisierung der Geschichte" 93-110).Seine Ausführungen genügen allerdings weder im qualitativen,noch im quantitativen Sinne.
3) Vgl.zweites Kap.I;sie wird im folgenden nur mehr kurz erwähnt.
4) CR 29,140:aetate apostolorum;CR 33,394,(C nimmt dem Kardinal Sadolet gegenüber die "antiquitas" für sich in Anspruch):Non adeo te praecise urgeo ut revocem ad illam ecclesiae formam,quam apostoli constituerunt:in qua tamen unicum habemus verae ecclesiae exemplar,a quo si quis vel minimum deflectit,aberrat.Sed ut eatenus tibi indulgeam, statue,quaeso,tibi ob oculos veterem illam ecclesiae faciem,qualem Chrysostomi et Basilii aetate apud Graecos,Cypriani,Ambrosii,Augustini saeculo apud Latinos exstitisse,ipsorum monumenta fidem faciunt:...-Auf die"Alte Kirche"kam C vor allem dann zu sprechen,wenn er seine Übereinstimmung mit ihr zeigen,bzw.die Traditionsbeweise seiner Gegner

Zeit verbreitete sich die Kenntnis des wahren Gottes durch die ganze Welt. Die Gemeinden selbst, ausgestattet mit unerhörten Geistesgaben, durften nicht nur für sich die unvergleichliche Frucht der göttlichen Güte spüren, sondern waren selbst für Blinde eine wunderbare, leuchtende Darstellung seiner Macht".[1] Die apostolischen Gemeinden stellten das schlechthinige Vorbild für eine kirchliche Gemeinschaft dar.[2] Was das Kirchenregiment angeht, so war diese Anfangszeit der Kirche wesentlich durch die äusserordentlichen Amtsträger bestimmt, durch die Apostel, Propheten und Evangelisten.[3]

Auch für die folgenden vier Jahrhunderte fand Calvin Worte des Lobes. Er bezeichnete die Zeit der Alten Kirche als das "reinere, unverfälschtere Zeitalter"[4] oder als das "goldene Zeitalter".[5] Es handelte sich um "jene besseren Zeiten", "in denen die Religion vorzüglich blühte und eine reinere Lehre waltete"[6] und das Kirchenregiment eine exemplarische Gestalt besass.[7] Freilich fanden sich, wie übrigens auch im apostolischen Zeitalter,[8] gewisse Mißstände. Neben dem "Gold" fand sich auch "Dreck". Auch den Kirchenvätern ging es "in manchem ... nach Menschenart".[9] Die

---

zurückweisen wollte(vgl.hierzu 454).Im Vordergrund stand der historische Aspekt eingentlich nur in der Vorrede zum Jesaiaskommentar,den C König Eduard IV. von England widmete(24.12.1550;CR 41,1422).-Vgl.Polman 76:Calvin beschäftigte sich relativ selten mit der Kirchengeschichte.-Zu der konkreten Zeitspanne von etwa fünfhundert Jahren vgl.I,11,13:Principio, si quid nos movet veteris ecclesiae autoritas,meminerimus quingentis annis,quibus magis adhuc florebat religio,et sincerior doctrina vigebat.-Vgl.CR 35,261.-Vgl.Polman (76) und Berger (168)

1) CR 41,1422
2) CR 35,394
3) IV,3,4;vgl.oben:"Die Wesensgestalt"
4) CR 29,38;II,8,12:puriore saeculo
5) IV,9,8:ecclesia...illius aurei saeculi
6) I,11,13;IV,7,14
7) Vgl.oben 100
8) CR 33,394
9) CR 29,16:Verum cum multa praeclare ac sapienter ab illis Patribus scripta sint,in quibusdam vero iis acciderit,quod hominibus solet,isti pii scilicet filii(C.s Gegner),qua sunt et ingenii et iudicii et animi dexteritate,eorum tantum lapsus et errores adorant;quae bene dicta sunt,vel non observant,vel dissimulant,vel corrumpunt,ut dicas prorsus illis curae fuisse,in auro legere stercora.

Schäden waren aber nicht allzu schwerwiegend. Allerdings teilte Calvin die Kirchengeschichte gelegentlich einfach in zwei Epochen. Nach seinem Lob der apostolischen Zeit fuhr er beispielsweise einmal fort: "Doch damit dies Glück nicht unaufhörlich weiter gehe, trat ihm die menschliche Bosheit in den Weg. So wurde die Braut Christi zu elender Hässlichkeit entstellt".[1] Ähnlich sagte er: "Vierzehn Jahrhunderte konnte der Teufel die Christenheit blenden".[2] Worin bestand nun die Verderbnis der Alten Kirche?

Einmal fanden sich Schäden in der Verfassungswirklichkeit. Ferner verwendete man die Ausdrücke "Hierarchie" und "Klerus". Zur Zeit des Ambrosius übten die Kleriker im Gegensatz zur ursprünglichen Ordnung allein die kirchliche Rechtsprechung.[3] Bei der Kirchenzucht fand sich eine "unmässige Strenge". Die Alten "versündigten sich ..., indem sie nämlich mehr von einem Bischof verlangen wollten, als es Paulus tut. Vor allem forderten sie mit fortschreitender Zeit die Ehelosigkeit".[4] Die Jungfräulichkeit erhoben sie nämlich über Gebühr und setzten die Ehe herab. "Einige Jahrhunderte lang" waren allerdings die Bischöfe verheiratet.[5] Die Alten kannten auch eine unangemessene Vorliebe für die freiwillige Armut und für die Lebensform der Mönche.[6] Die betreffenden Gelübde vermischten sie mit Aberglauben.[7] "Erst allmählich" kam bezüglich der Enthaltsamkeit eine "unerbittliche Strenge" auf.[8] Auch im Blick auf das Fasten war die Alte Kirche "nicht völlig zu entschuldigen".[9] Das "abergläubische Halten" des vierzigtägigen Fastens erfreute sich weiter Verbreitung.[10] "Schlimmere Zeiten" be-

---

1) CR 41,1422
2) CR 51,660(entnommen Berger 169;er skizziert die "Perioden der Kirchengeschichte"sehr knapp und berücksichtigt nicht C.s Sicht der Verfassungsgeschichte).
3) IV,11,6;CR 35,273
4) IV,4,10;IV,12,8
5) IV,12,27
6) IV,13,13
7) IV,13,7
8) IV,13,17
9) IV,12,14
10) IV,12,20

standen aber erst zur Zeit des Hieronymus.[1] Wie beim Kirchenregiment und bei der Kirchenzucht, so fand Calvin auch bei den Sakramenten Mißstände vor.

Er sprach "von den masslosen Lobreden über die Sakramente ..., die man bei den Alten zu lesen bekommt".[2] Er erwähnte den Satz des Augustinus, die Sakramente des alten Gesetzes hätten den Retter bloss verheissen, die unsrigen dagegen gewährten das Heil. "Diese und ähnliche Redefiguren" besassen freilich lediglich "übertreibenden Charakter".[3] Die Alten gaben sich aber auch "Mühe", "die Taufe des Johannes von derjenigen der Apostel zu unterscheiden".[4] Chrysostomus hatte darüber eine "falsche", Augustinus wenigstens eine "spitzfindige" Meinung: in der Taufe des Johannes seien die Sünden in Hoffnung vergeben worden, in der Taufe Christi dagegen erfolge eine tatsächliche Vergebung.[5] Bezüglich der Taufgnade bestand "schon vor alter Zeit" die allerdings nicht einhellige Meinung, dass die Menschen durch die Taufe von der Erbsünde losgesprochen würden.[6] Was die Verwaltung der Taufe angeht, so entstand bald nach der Zeit der Apostel der "Gebrauch der Salbung und des Teufelaustreibens",[7] ebenso die Sitte, den Täufling anzublasen.[8] "Bereits seit der Ursprungszeit der Kirche" übte man bei Lebensgefahr die Laientaufe: "Die Alten, die diese Sitte entweder innehielten oder doch duldeten, waren sich nicht im klaren, ob es mit Recht so gemacht würde".[9]

Was das Abendmahl betrifft, so fand es Calvin "kurz nach der Zeit der Apostel ... von Rost befallen".[10] Bezüglich der Abendmahlslehre wollte er aber "die ganze Alte Kirche" für sich in Anspruch nehmen.[11] Allerdings bemerkte er, dass die alten Kirchenlehrer die "Erinnerung" an das Kreuzesopfer "verdreht und ihr einen anderen Sinn gegeben haben, als es der Stiftung

---

1) IV,12,23
2) IV,17,26
3) IV,14,26
4) IV,15,4
5) IV,15,7
6) IV,15,10;CR 35,426
7) CR 29,140
8) IV,17,43
9) IV,15,20
10) IV,17,43
11) IV,18,9

Christi entsprach. Ihr Abendmahl trug nämlich die Gestalt von ich weiss nicht was für einem wiederholten oder wenigstens erneuten Opfer an sich". Er kam nun aber doch zu der Überzeugung, dass sie "das fromme und rechtgläubige Verständnis dieses ganzen Sakraments beibehalten haben". Er fuhr fort: "Weil ich ihnen nicht nachweisen kann, dass sie dem einzigen Opfer des Herrn auch nur den mindesten Eintrag hatten tun wollen, so unterstehe ich mich nicht, sie irgendwelcher Gottlosigkeit zu bezichtigen. Ich bin jedoch der Ansicht, dass man sie nicht davon freisprechen kann, dass sie in der Art des Vollzugs in mancher Hinsicht fehlgegangen sind. Sie haben sich nämlich der jüdischen Opfersitte mehr angeschlossen, als es Christus angeordnet hatte ... Einzig diese Angleichung also ist verkehrt".[1] Es handelte sich demnach zwischen Calvin und den Alten um eine Diskrepanz bezüglich der Verwaltung des Abendmahls. Um diese ging es auch, wenn er das von Alexander I. (105-115) eingeführte "ungesäuerte Brot" kritisierte,[2] sowie die Gewohnheit, einmal jährlich das Abendmahl zu feiern.[3] Seine Kritik an der Sakramentenlehre deutet an, dass er auch bei der Heilslehre Mißstände vorfand. Besonderes Interesse verdient die Lehre von der Willensfreiheit.

Viele Kirchenväter hatten sich nach ihm "den Philosophen weit mehr angenähert, als recht ist". Sie hatten "mit dem klaren Bekenntnis des menschlichen Unvermögens nicht das Gelächter der Philosophen erregen" und "dem Fleisch keinen neuen Grund zur Faulheit bieten" wollen. Sie hatten danach getrachtet, "die Lehre der Schrift und die Lehrstücke der Philosophen auf halbem Wege zueinanderzufügen". Die Verderbnis des Menschen hatte kaum einer ganz richtig begriffen. Vor allem "die griechischen Kirchenlehrer und unter ihnen besonders Chrysostomus" hatten "in der Erklärung des menschlichen Willens ganz besonders jedes Maß

---

1) IV,18,11;CR 35,645
2) IV,17,43
3) IV,17,46

überschritten". Calvin bemerkte allerdings einschränkend, dass alle Alten, mit Ausnahme des Augustinus, in der Behandlung dieser Sache dermassen verschieden, schwankend und verworren seien, dass man beinahe garnichts Gewisses aus ihren Schriften wiedergeben könne. Bald lehrten sie, meinte er, der Mensch sei der Kräfte des freien Willens verlustig gegangen und müsse allein zur Gnade seine Zuflucht nehmen, bald dagegen rüsteten sie ihn mit eigenen Waffen "oder sie tun es wenigstens dem Anschein nach". Gingen also "die Kirchenlehrer zuweilen zu weit im Lobpreis des freien Willens", so war er doch mit ihrem Grundgedanken einverstanden: "Aber als Zielpunkt und Absicht schwebte ihnen doch vor, den Menschen ganz und gar vom Vertrauen auf seine eigene Kraft abzubringen und ihn zu lehren, dass alle seine Stärke in Gott allein liege".[1]

In ähnlicher Weise bezog er Stellung gegenüber der Praedestinationslehre der Kirchenväter. Er sah nämlich die Sünde durch das "Vorherwissen" und durch die "Zulassung" Gottes erklärt,[2] was den Gedanken der Mitwirkung des Menschen beim Heil einschloss: "Aber Ambrosius, Origines und Hieronymus sind doch der Ansicht gewesen, Gott teile seine Gnade unter den Menschen je nachdem aus, wie sie nach seiner Voraussicht jeder einzelne anwenden werde! Ja, noch mehr: selbst Augustinus hat diese Meinung einige Zeit geteilt,- aber als er in der Schrift bessere Fortschritte gemacht hatte, da hat er sie nicht allein als offenbar falsch widerrufen, sondern scharf widerlegt".[3] Auch die Lehre des Chrysostomus, die Gnade könne nicht ohne den Willen und der Wille nichts ohne die Gnade wirken, bezeichnete Calvin als "verkehrt".[4] Von der Rechtfertigungslehre des Augustinus sagte er: "Freilich ist auch die Ansicht des Augustinus selber, oder wenigstens seine Ausdrucksweise, nicht in allen Stükken annehmbar".[5] Dieser war aber von der wahren Leh-

---

1) II,2,4 u.II,2,9
2) II,4,3;III,23,6;I,16,8
3) III,22,8
4) II,3,7;III,4,4
5) III,11,15;von einer genaueren Erörterung darf hier abgesehen werden;

re "nicht so weit entfernt, wie es den Anschein hat". Das Wort "Sünde" hatte er allerdings bezüglich der Wiedergeborenen "zuweilen vermieden".[1]

Auf die äusseren Bußübungen legten die Kirchenlehrer nach Calvin "mehr Gewicht als recht ist". In doppelter Hinsicht seien sie, meinte er, über das rechte Mass hinausgegangen: "Indem sie jene leiblichen Übungen so stark betonten und sie so gewaltig rühmten, erreichten sie zwar, dass das Volk sie wirklich mit grossem Eifer annahm, aber sie verdunkeln damit gewissermassen das, was doch von weit grösserer Bedeutung sein muss". Zum andern aber waren sie "bei ihrer Forderung nach äusserlichen Kasteiungen schärfer vorgegangen, als es die Sanftmut der Kirche zulässt".[2] Waren nun auch die Kirchenlehrer "fast alle ... in Irrtümer gefallen" und hatten sie "allzu rauh und hart geredet", so wollte Calvin doch keineswegs "zugeben, sie wären dermassen ungebildet und unerfahren gewesen, dass sie wirklich in dem Sinne geschrieben hätten, in dem die neuerlichen Verfechter der Genugtuungen sie lesen". Auch die Kirchenväter hätten Genugtuungen verlacht, sofern man damit für bereits begangene Sünden eine Gegenleistung zu bieten glaubte.[3] Sie hätten sie nicht zumeist als Gegenleistung bezeichnet, die wir Gott darbrächten. Er verstand die Kirchenväter vor allem dahingehend, dass sie jene Genugtuungen im Auge gehabt hatten, die die vom Banne betroffenen Menschen der Kirche darzubringen hatten, wenn sie wieder in die Kirche aufgenommen werden wollten.[4]

Neben den Mißständen in der Heilslehre fanden sich auch Verstösse gegen die Gottesverehrung. "Einige der Alten", auch Augustinus, verrichteten Gebete für die Verstossenen. Sie sahen aber, "dass ihnen Gottes Auftrag und ein rechtmässiges Beispiel fehlten ...". Sie stellten keine sicheren Behauptungen über das Fegfeuer auf, hielten es für eine "ungewisse Sache" und beteten nur "wortkarg, und nur, um ihrer Pflicht nach-

---

1) III,3,12
2) III,3,16;vgl.III,5,5
3) III,4,38
4) III,4,39

zukommen". Calvin hatte Trauerbezeugungen im Auge, die er aus einer allgemeinen menschlichen Neigung erklärte. Aber auch mit diesen war er nicht einverstanden. Abgesehen davon, dass er sie nicht in der Regel der Gottesverehrung vorgeschrieben fand, hielt er nämlich den Tod nicht für ein "Vergehen", sondern für den "Übergang aus diesem Leben in ein anderes".[1] Neben diesem Mißstand übte man nach ihm auch die Anrufung der Heiligen: "Vor Zeiten wurde auf einem Konzil zu Kathago (397) verboten, die Gebete zu den Heiligen stracks am Altar zu verrichten; und es ist wahrscheinlich, dass die heiligen Männer den Ansturm der bösen Gewohnheit nicht gänzlich zu dämpfen vermochten und deshalb jene Einschränkung durchführten, damit zumindest die öffentlichen Gebete nicht durch solche Formeln verdorben wurden wie: Heiliger Petrus, bitte für uns".[2] Sowohl bezüglich des Betens für die Verstorbenen, als auch in dem letzten Falle hob er die grosse Diskrepanz hervor zwischen den Schäden in der Alten Kirche und der Lehre und Praxis der überkommenen Kirche.

Rückblickend gilt, dass er in der Lehre und Praxis zwar Schäden bemerkte, sie aber teils mit dem guten Kerngedanken entschuldigte, teils für nicht sehr umfassend und nicht sehr tiefgreifend hielt. In seinem Sinne darf man bezüglich der Willensfreiheit und vielleicht auch sonst bei den Mißständen, die die Lehre betrafen, von einer guten religiösen Auffassung und von einem falschen rationalen Erfassen sprechen. Im allgemeinen und im wesentlichen hielt er jedenfalls die Alte Kirche für exemplarisch. Wie beurteilte er nun aber die folgende Epoche?

2) <u>Die mittlere Zeit</u>

Calvin gab keine genaue zeitliche Bestimmung der "mittleren Zeiten". Er bildete diesen Begriff, um jene Epoche zu kennzeichnen, in der die führende Stellung Roms innerhalb der Gesamtkirche teils juridisch, teils faktisch ihren Anfang genommen hatte. Im Auge

---

1) III,5,6-10 2) III,20,22

hatte er die Zeit Leos I. (440-461) und Gregors I. (590-604), dann aber auch die anschliessende Epoche bis hin zu Karl dem Grossen (768-814). Dieser Zeitraum stellte in seinem Sinne, wenigstens im grossen und ganzen, nicht nur bezüglich der kirchlichen Verfassungsentwicklung eine Einheit dar, sondern auch bezüglich der Kirchengeschichte überhaupt. Gegenüber der Alten Kirche waren die "mittleren Zeiten" durch ein entscheidendes Anwachsen der Mißstände bestimmt. Man darf diese Zeit nun aber auch weiter fassen und auch die Epoche zwischen Karl dem Grossen und Bernhard von Clairvaux (1090-1153) zu ihnen zählen. Die Gründe hierfür ergeben sich teils aus seiner Sicht der Entwicklung des Papsttums, das ja in dieser Zeit noch nicht die spätere umfassende Herrschaftsstellung erreicht hatte, teils aber und zwar vor allem aus der Art der Verderbnis, die er verzeichnete.

Neben der Ordnung der Gesamtkirche und neben der Spitze der Einzelkirchen begann in der ersten Hälfte der "mittleren Zeiten" auch das übrige Kirchenregiment zu verfallen. Freilich überwogen noch die gesunden Kräfte. Man wehrte der entstehenden Verderbnis. Leo I. wandte sich dagegen, dass die Kanoniker dem Volke das Wahlrecht entzogen.[1] Das Konzil von Chalcedon (451) erliess Bestimmungen gegen "absolute Ordinationen".[2] Die Wahlordnung von Laodicäa, die dem Volke das Recht zubilligte, der durch die Kanoniker getroffenen und von der Obrigkeit gebilligten Wahl zuzustimmen, besass auch "noch zu Gregors Zeiten" Geltung, "wahrscheinlich auch noch lange danach".[3] Was die Wahl der Bischöfe zu Rom angeht, so fand sich noch bei Nikolaus II. (1059-1061) eine gute Ordnung.

Im Zeitalter Gregors I. verwalteten die Diakone noch das Armenvermögen[4] und erfüllten die Hirten wenigstens weitgehend ihre Amtsaufgaben.[5] Aber schon damals bestanden "offenbar gewisse Keime des Übel-

---

1) IV,5,1;IV,4,12
2) IV,5,4
3) IV,4,12 u.13
4) IV,4,5
5) IV,4,3

standes ..., dass die Vorsteher der Kirchen in der Unterweisung recht nachlässig zu sein begannen".[1] Auch die kirchlichen Ordnungen waren "bereits reichlich verdorben".[2] Was die Heilslehre angeht, so sei nur erwähnt, dass Gregor die Ansicht vertrat, "wir seien uns bloss unserer Berufung bewusst, unserer Erwählung dagegen seien wir ungewiss ... er machte nämlich die Erwählung von den Verdiensten der Werke abhängig".[3] Hatten sich derartige Auffassungen und auch Mißstände in der Gottesverehrung schon in der Alten Kirche gefunden, so trat um das Jahr fünfhundert eine neue Verderbnis ein: die Bilder fanden in den Kirchen Aufnahme, was mit der Verderbnis des Hirtenamtes zusammenhing: "Die Bilder sind also erst zu einer Zeit zum Schmuck der Kirchen herbeigeholt worden, als die Reinheit des kirchlichen Amtes bereits erheblich in Verfall geraten war".[4] In der Zeit Gregors I. war es bereits "eine gebräuchliche Redeweise", die Bilder seien der Laien Bücher.[5] Eine Anbetung der Bilder lag aber noch nicht vor.[6]

Damals war also die ursprüngliche Reinheit der Kirche "bereits einigermassen besudelt".[7] Die Kirche trug "bereits sehr viel Unsauberkeit an sich"[8] und war "schon beinahe verfallen oder jedenfalls von ihrer vorigen Reinheit wesentlich entartet".[9] Nach

---

1) IV,5,12
2) IV,4,5
3) III,24,9
4) I,11,13;CR 34,476
5) I,11,1
6) Vgl.I,11,16
7) IV,17,14(bezüglich der Transsubstantiation):Nec enim ita pridem excogitatum fuit,ignoratum quidem non melioribus illis saeculis modo,quibus purior adhuc vigebat religionis doctrina;sed quum iam admodum inquinata esset illa puritas.-
8) IV,5,8:Atque adeo Gregorius,cuius tempus multum vaecis habuit,...
9) IV,4,3:...;siquidem ne Gregorii quidem tempore quo ecclesia iam fere collapsa erat(certe multum ab antiqua puritate degeneraverat)tolerabile fuisset episcopum aliquem a concionibus abstinere.

Gregor, "von dem man mit Recht sagen könnte, er sei der letzte Bischof von Rom gewesen", machte die Verderbnis schnelle Fortschritte. In den folgenden "vierhundert Jahren war bereits alles entartet".[1]

Neben der grösseren Macht, die sich das Papsttum verschaffte, und neben der grösseren Verderbnis des Kirchenregimentes überhaupt kam an neuen Mißständen vor allem die Anbetung der Bilder auf. Das Konzil von Nicäa (787) beschloss, "die Bilder seien nicht bloss zu dulden, sondern auch anzubeten".[2] Die Konzilsväter brachten "ungeheuerliche Äusserungen der Gottlosigkeit" vor: der eine "schleudert ... sein Anathema gegen alle, die die Bilder nicht anbeten wollen", ein anderer "führt alle damaligen Nöte Griechenlands und des Orients auf das Verbrechen zurück, dass man die Bilder nicht angebetet habe". "Nahe man sich schon dem Bilde des Kaisers mit Räucherwerk und Duftopfern", wie ein Argument lautete, "wieviel mehr gebühre diese Ehre den Standbildern der Heiligen". Man wollte den Heiligenbildern "die nämliche Verehrung geben ..., die der lebendigmachenden Dreieinigkeit zukomme". Schliesslich stellten die Konzilsväter den Satz auf: "Es mögen sich freuen und frohlocken, welche Christi Bild besitzen und ihm Opfer darbringen!" Von einer "Unterscheidung" zwischen "Dienst" und "Verehrung" war nicht die Rede: "Das Konzil gibt den Bildern ohne Ausnahme dasselbe wie dem lebendigen Gott".[3] Die Beschlüsse des Konzils setzten sich nicht nur in der östlichen, sondern auch in der westlichen Kirche durch.[4]

In dieser wurden von Karl dem Grossen ab "die Verhältnisse allenthalben tagtäglich schlechter".[5] Allerdings waren die Kirchen "allenthalben schon zuvor sehr verunstaltet".[6] In einigen wichtigen Punkten

---

1) IV,17,49
2) I,11,14
3) I,11 u.16
4) IV,9,9
5) IV,7,18
6) IV,7,17

blieben sie aber noch von Verderbnis frei. Beim Abendmahl standen beide Merkzeichen im Gebrauch, "solange in der Kirche noch ein Tropfen von reinem Wasser übrig war". "Von den Aposteln an noch weitere tausend Jahre hindurch" galt diese Einrichtung "nicht nur als eine Sitte, sondern als unverletzliches Gesetz. Es war eben damals noch die Ehrfurcht vor der göttlichen Stiftung lebendig, und man zweifelte nicht daran, dass es ein Gottesraub sei, wenn man das, was der Herr verbunden hatte, auseinanderriss".[1] Auch bezüglich der Willensfreiheit fanden sich Reste der alten Lehre. Das Wissen um die Distinktion von Zwang und Notwendigkeit bestand "tausend Jahre lang".[2]

Es zeigt sich nun, dass Calvin die mittleren Zeiten im weiteren Sinne gerade wegen der wachsenden Verderbnis mit Recht in verschiedene Abschnitte zerlegte und diese auf verschiedene Weise beurteilte. Während er die Zeit Leos I. weitgehend noch zur Alten Kirche rechnete, hob er die Epoche, der Gregor I. den Namen gab, scharf von dieser ab. Einen deutlichen Einschnitt auch bezüglich der Kirche überhaupt stellte seiner Meinung nach das Zeitalter Karls des Grossen dar, in dem sich die Trennung der westlichen und der östlichen Kirche vollzog.[3] Die anschliessende Epoche der westlichen Kirche kannte einerseits einige gesunde Einrichtungen, andererseits aber fand sich in ihr eine immer grösser werdende Verderbnis. Wie stand es nun aber mit der Zeit der ausgebildeten päpstlichen Herrschaft?

---

1) IV,17,49
2) II,3,5
3) Vgl.94

3) Die Zeit der päpstlichen Herrschaft

Der eigentliche Beginn der voll ausgebildeten und umfassenden päpstlichen Herrschaft fiel im Sinne Calvins in die Zeit Bernhards von Clairvaux. Die damaligen Mißstände hielt er für grösser als in den vorausliegenden Epochen. Die Kirche, sagte er nämlich, habe damals einen schweren Fall getan.[1] Die Verderbnis war aber noch nicht so schwerwiegend wie in seiner Gegenwart: "Was für Klagen aber schüttet Bernhard aus, was für Seufzer lässt er vernehmen, indem er die Gebrechen seiner Zeit ansieht! Was würde er tun, wenn er unser Zeitalter ansehe, das da eisern ist oder allenfalls gar noch schlimmer als Eisen?" Andererseits aber sah er das zwölfte Jahrhundert in der Nähe des "gegenwärtigen Zustandes". Er war nämlich der Meinung, "dass diese Zeit von der unseren nicht sehr verschieden war".[2] Worin beide Zeiten übereinkamen und worin sie sich unterschieden, zeigte er nicht ausdrücklich auf. Was er im Auge hatte, lässt sich aber erschliessen.

Nicht in jedem Falle, aber doch verschiedentlich machte er ja den Ursprung und den Zeitpunkt der Mißstände namhaft. Soweit man sieht, waren nach ihm alle Mißstände, die er in dem "eisernen Zeitalter" vorfand, dem Wesen nach schon zu Bernhards Zeit verwirklicht. Was die Lehre angeht, besonders die Heils- und Sakramentenlehre, so verwies er ja immer wieder auf Petrus Lombardus, den "Pythagoras" und "Meister" der Scholastiker und der "späteren Klüglinge".[3] Auch die übrigen Teile der Lehre waren damals schon verdorben.[4] Bei den späteren Scholastikern fand er aber doch noch schlimmere Auswüchse, die den Grad der Mißstände und auch ihre Verbreitung betrafen.[5] Dasselbe gilt auch von der Gesetzgebung und der kultischen Praxis.[6] Als

---

1) IV,7,18
2) IV,7,22;vgl.auch CR 33,403:At quanto saeculi illius conditio hac praesenti tolerabilior?
3) III,15,7;vgl.427f.
4) vgl.97f.,341,347,362.-Vgl.die mittl.Zeit.
5) Vgl.183,190,223,300,336.
6) Vgl.97f.,132f.,165,310f.,316,327,347,352,355,370f., 375.

neuartig betrachtete er allerdings die Beichtvorschriften vom Jahre 1215.[1] Insgesamt aber ergibt sich, dass er die Kirche des zwölften Jahrhunderts nicht nur für verdorben hielt, sondern auch für zerstört: "Die Frömmigkeit und die reine Lehre waren ausgelöscht".[2] Die Überreste der wahren Kirche waren wohl aber noch etwas zahlreicher als zu seiner Gegenwart, sowohl das Maß der Überreste, als auch ihre Verbreitung. Bernhard schrieb er ja auch die wahre Lehre im vollen Sinne zu.[3] Er sah in ihm aber offenbar mehr oder weniger einen einsamen Propheten Gottes.[4] In gewisser Weise darf man nun aber auch in seinem Sinne bezüglich der vorangehenden Epoche von einer eigentlichen Zerstörung der Kirche sprechen. Es ergibt sich dies vor allem aus der Bilderverehrung, die ja schon seit dem achten Jahrhundert weit verbreitet war.[5] Sein dynamischer Kirchenbegriff legt aber nahe, dass er einen genauen Zeitpunkt der Zerstörung garnicht bestimmen konnte.

Dieser Blick auf die Geschichte der Verderbnis beleuchtet nun nicht nur das Verhältnis, das nach ihm zwischen der wahren Kirche und der katholischen Kirche bestand. Er dient nicht nur zum Verständnis dessen, was die Kirchen unter dem Papsttum seiner Meinung nach nicht mehr waren, sondern auch zur Einsicht in seine geschichtstheologische Deutung des Papsttums und der katholischen Kirche.

---

1) Vgl.331
2) Vgl.III,4,7
3) Vgl.etwa III,12,3;III,11,22;III,2,25;III,22,10 (Glaube,Rechtfertigung,Erwählung);II,3,5(Willensfreiheit);IV,11,11(Kirche).-
4) Vgl.75f.
5) Vgl.CR 38a,197:Nous ne mesprisons leglise et ne nous sommes separez:et si on demande ou elle a este depuys lintroduction des images,ie demande aussy ou elle estoit du temps dElye.Ie pense que la nostre a este entre la main de mauvais agricoles.

III. Der Antichrist und die Antichristen

Aus Calvins grundsätzlicher Lehre vom Antichristen ergab sich, dass er in diesem eine geschichtsmetaphysische Grösse und eine entscheidende Ursache der Verderbnis sah, die im Laufe der Kirchengeschichte sichtbar werden und sich damit auch als empirisch erweisen sollte. Da er das Papsttum mit dem Antichristen gleichsetzte und auch von "Antichristen" sprach, entsteht nun zunächst die Frage, welches nach ihm die empirischen Ursachen waren, die die Verderbnis in der Kirchengeschichte bewirkten. Man darf ja in seinem Sinne unterscheiden zwischen der Gestalt der Kirche und denwirkenden und gestaltenden Kräften. Gemeint sind die Amtsträger. Sie gehörten zwar insofern zur Gestalt des Kirchenregiments, als sie wahre Kirchenämter beanspruchten, standen aber andererseits der Gestalt der Kirche eben als deren Ursachen gegenüber. Ein erster Abschnitt handelt also von diesen Ursachen der Verderbnis (1). Der zweite Abschnitt geht dann auf das Urteil selbst ein, das das Papsttum mit dem Antichristen identifizierte (2).

1) Die empirischen Ursachen der Verderbnis

Zu allen Zeiten der Kirchengeschichte stellten im Sinne Calvins die Amtsträger die Ursachen der Verderbnis dar. Sie bewirkten diese sowohl durch ihr passives Verhalten, als auch durch ihre aktive Tätigkeit. Welches waren nun ihre Eigenschaften, Triebkräfte und Verhaltensweisen, die massgebliche Bedeutung dafür besassen, dass die Mißstände entstanden?

(a) Da sich in der Alten Kirche nur geringe Mißstände fanden, braucht man auf die damaligen Amtsträger nur einen kurzen Blick zu werfen. Calvin erwähnte, abgesehen von den Irrtümern der Kirchenväter,[1)]

---

1) IV,9,10

vor allem eine mangelnde sittliche Haltung. Beispielsweise rügte er das "vorschnelle Handeln" auf dem Konzil zu Nicäa (325): "Die sonst gelehrten und verständigen Männer ... liessen geradezu allen Ernst, alle Bescheidenheit und alle Menschlichkeit fahren"; den wichtigen Kampf gegen Arius "schlugen sie sich ... aus dem Kopf und begannen sich über innere Streitigkeiten zu entzweien".[1] Ähnlich schrieb er den Konzilsvätern von Chalcedon (451) "Ehrsucht und unberatene Leichtfertigkeit" zu.[2] Dasselbe dachte er über die übrigen Konzilien: "Das bedarf keines langen Nachweises; denn wenn jemand die Akten durchliest, so wird er da so viele Schwachheiten bemerken, - um kein schlimmeres Wort zu gebrauchen!"[3]

Was die Bischöfe zu Rom angeht, so fand sich bei ihnen schon von Anfang an eine "Herrschsucht", die zu vielen Wirrnissen führte: "Die Bischöfe von Rom haben sich nicht geschämt, um ihrer Ehre willen die grössten Streitigkeiten zu entfesseln und allein aus diesem Grunde die Kirche oftmals mit vielen gefährlichen Kämpfen zu beunruhigen und zu verwirren".[4] Um seinen Anspruch auf die oberste Rechtsprechungsgewalt durchzusetzen, ging ein Bischof von Rom "in betrügerischer Weise" vor und fügte echten Konzilsakten einen "gefälschten Brief" bei.[5] Politische und kirchenpolitische Wirren stellten übrigens Anlässe dar für die Entwicklung des Papsttums. Dessen Weg bereiteten vor allem auch "die Bösen und Gottlosen", d.h. jene, die sich ausserhalb der überlieferten guten Ordnung stellten.[6] Politische Wirren, Ehrgeiz und Unsittlichkeit trafen gerade auch in der entscheidenden Entwicklungsphase zusammen: der römische Bischof Zacharias kam dadurch zu grösserer Macht, dass er Pippin zu "Treulosigkeit und Räuberei" Beihilfe leistete: "Wie Räuber die gemeinsame Beute untereinander aufzuteilen pflegen, so machten auch diese guten

---

1) ebd.
2) IV,9,11
3) IV,9,10
4) IV,7,1
5) IV,7,9
6) IV,7,5

Leute miteinander einen Vergleich".[1] Ähnlich verhielt es sich bei der folgenden Kräftigung des Papsttums durch Karl den Grossen. Die weitere Entwicklung gründete besonders auch in der "Unwissenheit" und "Nachlässigkeit" der Bischöfe.[2]

Hierauf führte Calvin auch die grössere Verderbnis überhaupt der mittleren Zeit zurück: "Ungelehrte und nicht gerade edle Männer" nahmen überhand.[3] "Ich zweifle nun nicht daran", sagte er, "dass die Konzilien auch in diesen verdorbenen Zeiten ihre besser gearteten Bischöfe gehabt haben"; "der bessere Teil" ist aber "häufiger ... von dem grösseren überstimmt worden".[4] Ganz allgemein meinte er, gerade im Blick auf "die mittleren Zeiten": "Es waren kaum jemals die menschlichen Verhältnisse so in Ordnung, dass die Mehrheit das Bessere gewollt hätte". Was viele taten, führte nach ihm zu einem Gewohnheitsrecht und auf diese Weise pflanzte sich die Verderbnis fort.[5] Einmal eingeführte Mißstände zogen andererseits mit innerer Notwendigkeit neue Mißstände nach sich.[6] Für letztlich entscheidend hielt er aber die Nachlässigkeit der Bischöfe, die sich allmählich völlig dem kirchlichen Amt entfremdeten. Es gelang ihnen ausserdem, ebenso wie den Päpsten, mit "Verschlagenheit und versteckten Künsten", mit "blinder Gier" und "Herrschsucht" Anteil an der "bürgerlichen Gewalt" zu bekommen.[7] Gregor VII. (1073-1085), der"in der Bosheit seines Herzens" Anspruch und Herrschaft des Papsttums mächtig erweitert hatte, nannte er einen "unsauberen und nichtsnutzigen Mann" und schrieb ihm besonderen Ehrgeiz und Grausamkeit zu.[8]

---

1) IV,7,17
2) IV,7,18
3) CR 33,394:...vetusta illa ecclesiae facies,quae primo ab hominibus indoctis,et non optimis,deformata et foedata,postea a pontifice romano et eius factione flagtiose lacerate et prope deleta est.
4) IV,9,8
5) CR 29,19:Quod enim a multis fieri conspectum est, consuetudinis ius obtinuit.Atque vix unquam tam bene habuerunt res humanae,ut pluribus placerent meliora.
6) C wies darauf häufig hin;vgl.etwa:IV,11,7; IV,11,13;IV,17,37;IV,18,8
7) IV,11,10 u.14
8) IV,11,13

Die Vernachlässigung der Amtsaufgaben und damit die Verderbnis der Kirche in der mittleren Zeit ging also teils auf die Unwissenheit, teils auf den Ehrgeiz der Amtsträger zurück, vor allem aber auch auf deren Streben nach "Luxus" in jeder Hinsicht.[1] Eine umfassende Unsittlichkeit bemerkte Calvin aber erst in der Zeit Bernhards. Er rügte die unsittliche Lebensführung Eugens III. (1145-1153) und der damaligen Bischöfe.[2] Der päpstliche Hof stellte nach ihm geradezu einen Sammelplatz lasterhafter Menschen dar: "Aus der ganzen Welt strömten ehrgeizige, habsüchtige Leute, Menschen, die Simonie, Tempelschändung, Hurerei, Blutschande trieben, und andere Ungeheuer dieser Art nach Rom zusammen, um dort durch apostolische Autorität kirchliche Ehren zu erlangen oder zu behalten".[3] Die umfassende Verderbnis der damaligen Kirche ging auf diese grösser gewordene Unsittlichkeit zurück. Wie beurteilte er nun aber den katholischen Klerus seiner Zeit? Zunächst interessiert dessen sittliche Beschaffenheit.

(b) Dass er den Klerus insgesamt der Unsittlichkeit verfallen sah, ergab sich schon aus seiner Kritik der gegnerischen Berufungspraxis. Er wies nachhaltig auf die Unzucht hin. Es lag nach ihm eine "sträfliche Freiheit zur Hurerei" vor; die Kleriker waren "im Vertrauen auf ihren stinkigen Zölibat auch für alle Schandtaten gefühllos geworden".[4] "Ehebrecher" und "Hurer" fand er unter den Amtsträgern allgemein verbreitet und allgemein geduldet. Die Kirche war von einer "schmachvollen Schandbarkeit schon lange entstellt".[5] Die Unzucht bildete aber nur einen Teil der Unsittlichkeit. Bei dem Klerus war nämlich an der "Tagesordnung": Genußsucht und Prunksucht führte zu Wohlleben, Verweichlichung und Müssiggang, ferner zu Geldgier, Habgier und Raubsucht; diese Laster

---

1) CR 33,406:...semper testati sumus,ut ecclesia ita misere collaberetur,non aliunde magis factum esse, nisi quia luxu et indulgentia enervata fuit
2) CR 33,403
3) IV,7,18
4) IV,12,23
5) IV,12,28

und Herrschsucht, Ehrgeiz, Stolz, Hochmut, Anmassung und Überheblichkeit führten zu Hartherzigkeit und Grausamkeit, zu Betrug und Gewalttaten.[1] Zusammenfassend sagte Calvin: "Fast möchte man annehmen, unter See- und Strassenräubern sei mehr Recht und Sinn für Gemeinschaft anzutreffen, als in Eurem ganzen Stande".[2] Meinte er hiermit vor allem die Herrschsucht und die Raubsucht, so hatte er die Genußsucht und das Wohlleben im Auge, die"Gefrässigkeit", letztlich aber alle damit zusammenhängenden Laster, wenn er sagte, der Gott der Römischen sei der Bauch, die Küche ihre Religion.[3] Gemäss der Diskrepanz zwischen der Lehre und der Sittenlosigkeit des Klerus schrieb er die Heuchelei, die ja nach ihm unter dem Papsttum ganz allgemein weit verbreitet war, insbesondere auch dem Klerus zu. So meinte er beispielsweise bezüglich der Beichte der Priester, die Priester ergötzten sich köstlich durch die gegenseitige Erzählung ihrer Übeltaten, - wie durch lustige Geschichtlein.[4]

Besonders scharf griff er die Mönche an. Er nannte sie "faule, feiste Mönchsbäuche", die in Häusern der Unzucht lebten und sich von fremdem Gute mästeten.[5] In einigen Klöstern würde man die Gier soweit zurückdrängen, dass sie nicht öffentlich ruchbar würde; kaum ein Kloster würde man unter zehn finden, das nicht eher ein Hurenhaus, als ein Heiligtum der Keuschheit wäre. Zusammenfassend sagte er: "Das steht fest, dass es keine Gruppe von Menschen gibt, die schlimmer von aller Schändlichkeit der Laster besudelt wäre. Nirgendwo wogen Parteiungen, Hass,Rot-

---

1) Vgl.IV,7,18;IV,5,2;CR 34,470;CR 41,1085,CR 33,402.
2) CR 33,407.
3) CR 29,14:Cur tanta saevitia et acerbitate pro missa,purgatorio,peregrinationibus,et id genus nugis belligerantur,ut sine eorum explicitissima, ut ita dicam,fide salvam fore pietatem negent, quum tamen nihil eorum a verbo Dei esse probent? Cur,nisi quia illis Deus venter est,culina religio,... Vgl.IV,5,4
4) III,4,19;der Ausdruck "Pharisaei" ist häufig;vgl. etwa CR 29,11:Pharisaeorum...tyrannide;III,17,7; IV,10,1.
5) CR 29,17.

tereisucht und Ehrsucht schlimmer als bei den Mönchen".[1] Die Mönche sind, wie er meinte, von dem heiligen Leben nicht weniger verschieden, als Affen von Menschen.[2]

Er wollte zwar nicht allen Mönchen "ohne jegliche Ausnahme" diese Laster zuschreiben, er sah "auch einige gute", aber sie seien, sagte er, gering an Zahl, zerstreut, blieben unter jener gewaltigen Menge von Bösen und Nichtsnutzigen verborgen, sie würden verachtet und zuweilen von den anderen grausam behandelt.[3] Auch seine Urteile über die Sittenlosigkeit des Klerus überhaupt darf man in diesem Sinne verstehen: "Von der Menge spreche ich. Denn ich verneine nicht, dass unter ihnen einige wenige gut sind. Aber sie schweigen entweder aus Furcht, oder sie werden nicht gehört".[4]

Die Verantwortung für diese Sittenlosigkeit besassen in seinem Sinne die Bischöfe. Trotzdem er ihnen vorwarf, nicht für die Zucht zu sorgen, wollte er sie "nicht mit fremden Missetaten belasten". Das war ironisch gemeint: wie ihre Kleriker sah er ja auch die Bischöfe den Lastern verfallen, ebenso die Päpste. Ihre "Leichtfertigkeit" hatte ihren "Gipfel" erreicht: man wollte die Laster nicht sehen, geschweige sie ablegen.[5]

Den päpstlichen Hof, den die Anhänger des Papstes als "Monstranz der Heiligkeit" betrachteten,[6] fand er, ebenso wie den Klerus überhaupt, in grösserem Masse verdorben als die Kirche zu Rom im Zeitalter Bernhards von Clairvaux. Die Päpste und Kardinäle wollten nach ihm die "leiblichen Genüsse nicht

---

1) IV,13,15
2) IV,13,16
3) IV,13,15
4) CR 34,492
5) CR 33,403:Neque hanc tamen querimoniam primi movemus.Bernardus quanta vehementis in Eugenium omnesque suae aetatis episcopos fulminat?At quanto saeculi illius conditio hac praesenti tolerabilior?Ad extremum enim nequitiae perventum est:ut iam nec vitia sua,nec remedia pati possint adumbrati isti praesules,in quibus stare et perire ecclesiam putas(sc.Sadoletus),...
6) CR 33,406:sanctitatis sacrarium

ausschlagen" und sich "durch ein künftiges Leben nicht beunruhigen lassen"[1]: die Päpste "samt ihrer Hausgenossenschaft, samt beinahe dem ganzen Kardinalskollegium, samt dem ganzen Haufen ihres Klerus" sind "aller Schlechtigkeit, Unsittlichkeit und Unreinheit dermassen ergeben, dass sie eher Ungeheuern gleichen als Menschen"[2]. Er sprach von "einer wahren Hochflut der verschiedensten Laster" und fand "kaum sonst ein Beispiel so vieler Abscheulichkeiten"[3]. Er sagte: "Selbst wenn Rom einmal das Haupt der Kirche gewesen sein mag, so ist es doch heute nicht wert, zu ihren kleinsten Zehen gerechnet zu werden"[4].

Die Calvins Meinung nach grössere Sittenlosigkeit des katholischen Klerus und der Kirche zu Rom stand im Zusammenhang mit der grösseren Verderbnis der Gestalt der Kirche. Der Sittenlosigkeit entsprach nicht nur die Vernachlässigung der wahren Amtsaufgaben,

---

1) CR 33,400:Im Zusammenhang der Frage nach der vermittelnden Fürsprache der Heiligen hatte Kardinal Sadolet den Protestanten vorgeworfen,dass nach ihrer Meinung die Seelen mit den Leibern untergingen. C antwortete(zur Sache vgl.108 und Anm.3,387):Nos vero philosophiam istam summis vestris pontificibus,ac cardinalium collegio relinquimus:a quibus fidelissime iam multis annis culta fuit,neque hodie coli desini.Itaque et illud,quod subiicis, illorum est,suaviter delitari,nulla futurae vitae sollicitudine:...-Soweit man sieht,geht Calvin hier von der theoretischen auf die praktische Ebene über,die früher einmal vertretene Lehre sieht er zu seiner Zeit praktisch gelebt.Vgl.aber unten die Bedeutung der "Antichristen".

2) IV,7,29:Iam si de moribus fiat censura:ipsi pro se Pontifices respondeant,qui omnino sit in quo Episcopi agnosci queant.Primum,quod Romae sic vivitur,ipsis non modo conniventibus,ac tacentibussed tacito etiam quasi nutu approbantibus,id prorsus indignum est Episcopis:quorum officium est plebis licentiam disciplinae severitate coercere. Sed ego tam nigidus in eos non ero,ut alienis delictis ipsos gravem.Quod autem ipsi cum sua familia,cum toto fere Cardinalium collegio,cum toto cleri sui grege,ad omnem nequitiam,obscoenitatem,spurcitiam,ad omne scelerum et flagitiorum genus adeo sunt prostituti,ut monstra referant magis quam homines:in eo sane produnt se nihil minus esse quam Episcopos.

3) CR 33,406

4) IV,7,29

sondern auch eine verderbliche Aktivität.[1]

(c) Auf die Wirksamkeit der Amtsträger wies er vor allem bei seiner Kritik des Kirchenregiments im engeren Sinne hin. Besonders hob er auf die Habsucht ab. Bei der Pfründenverteilung sprach er beispielsweise von Leuten, "die in den Besitz einer Kirche eingebrochen sind, als wäre es ein feindliches Gebiet, die diesen Besitz als Siegesbeute durch Streitereien vor Gericht gewonnen oder mit Geld erkauft haben oder mit schmutzigen Diensten erworben haben.."[2] Die Kanoniker, meinte er, verletzten alle Gesetze, würfen alle Scham von sich, vermengten und verwirrten in ihrer Zügellosigkeit, ihrer Geld- und Ehrsucht Göttliches und Menschliches miteinander.[3] Die Habsucht fand er auch bei der Verderbnis des Kultus nachhaltig am Werke.

Vor allem wies er auf den "Handel mit Messen" hin, auf den damit verbundenen "Schacher" und auf "schmutzige Geschäfte".[4] Die Habsucht führte gerade zu der Bedrückung jener Personen, denen die Sorge der Hirten in besonderer Weise gelten sollte. Die Witwen würden, sagte er, mit Ungerechtigkeiten gequält, die Waisen ausgeplündert, die Armen bedrückt, um anderer Leute Gut mit bösen Praktiken an sich zu reissen.[5] Die Mißstände bei der Ablasspraxis, sofern sie in seinem Sinne sich nicht unmittelbar aus der katholischen Lehre ergaben, führte er auf die Priester zurück, die er mit dem Seelenheit der Gläubigen "geldgierigen Schacher" treiben sah. Die Seligkeit hätten sie, meinte er, auf den Preis von wenigen Hellern veranschlagt. Er betonte den engen Zusammenhang zwischen der finanziellen Bedrückung des Volkes und dem Verprassen der Opfergaben "in Ehebruch und Kuppelei und auf Gelagen".[6] Der erhoffte

---

1) Immer, wenn C von der Unsittlichkeit der Amtsträger sprach, hatte er diesen Aspekt im Auge.
2) IV,5,6; vgl. IV,5,7-15; IV,5,18
3) IV,5,2
4) IV,5,9; IV,18,14 u. 15 u. 18
5) IV,18,5
6) III,5,1

finanzielle Gewinn stellte seiner Meinung nach auch die treibende Kraft dar beim Veranstalten der Wallfahrten.[1] Damit erklärte er auch die falschen Reliquien: "Die einzig mögliche Ursache solcher und ähnlicher Täuschungen und Erfindungen sind die Priester, die das einfache Volk wegen ihrer Habsucht missbrauchen wollen".[2] Die "gröberen Irrtümer" des Gottesdienstes überhaupt darf man im Sinne Calvins zu einem guten Teil auf das Gewinnstreben des Klerus zurückführen: dieser nützte nicht nur die Gutwilligkeit des Volkes aus, sondern billigte und förderte Mißbräuche, die er zum Teil selber als Mißbräuche anerkannte.[3]

Nach der Praxis des Kirchenregiments und des Kultus erscheint von besonderer Bedeutung die Lehre. Welche Ursachen und welche Triebkräfte fand Calvin hier wirksam?

Die Unsittlichkeit der Amtsträger hatte auch einen Einfluss auf die falsche Lehre, vor allem auf die Form der Theologie. Das "Vergnügen" an "kurzweiligem Wortgezänk", die Freude an Schlussfolgerungen und an Disputationen widersprachen dem von Calvin geforderten Ernst.[4] In seinem Sinne darf man nun aber auch sagen: die Form der Theologie und die dahinterstehende Haltung wirkte sich auch auf den Gehalt der Lehre aus, sowie auf deren Verkündigung. Vor allem aber verwies er auf die "Unwissenheit", auf Irrtümer und auf mangelndes Schriftverständnis.[5]

Was die Theologie im einzelnen angeht, so sprach er gewöhnlich nur ganz allgemein von den "Scholastikern", von den "römischen Schultheologen", von den "Theologen der Sorbonne", deren Schulen er die "Mütter aller Irr-

---

1) CR 29,14
2) CR 34,418 u.451
3) Vgl.etwa III,5,10;III,5,1;III,20,22:dieser Gedanke schwingt mehr oder weniger ausdrücklich fast immer bei C.s Kritik des katholischen Kultus mit.
4) III,12,1;C.s Kritik an der Form der scholastischen Theologie darf man fast immer auch als Kritik an der sittlichen Haltung der Theologen verstehen.
5) Vgl.etwa die allgemeinen Urteile CR 29,21;CR 36, 59;Anm.2,429;vgl.auch die einzelnen kritischen Urteile.

tümer" nannte.[1] Er erwähnte auch die Mönchsschulen. Vor allem wies er auch auf Petrus Lombardus hin. Ihn zitierte er häufig, sowohl wenn er die Entwicklung der falschen Lehren aufzeigen, als auch teilweise dann, wenn er die herrschenden scholastischen Lehrmeinungen vortragen wollte. Lombardus galt ihm teils als Urheber, teils als Vermittler falscher Lehrsätze. Er schrieb ihm das Bestreben zu, sich an Augustinus anzuschliessen, sah jedoch, dass er sich auf unechte Bücher gestützt hatte: "Petrus Lombardus und seinesgleichen" waren "in ihrer Ungeschicklichkeit auch geradezu mit Absicht unechten Büchern verfallen".[2] Vor allem hatte Lombardus die Schrift vernachlässigt: "Dass Petrus Lombardus für das Licht der Schrift blind war, ist weniger verwunderlich; denn in der Schrift ist er offenkundig nicht so wohl bewandert gewesen!"[3] Dieser Meister sei, meinte er, der Schüler wohl wert, wie er sie in den unsinnigen scholastischen Zungendrescherschulen gefunden habe.[4]

Im Zusammenhang der Lehre sprach er nicht nur von Unwissenheit oder Unkenntnis, sondern auch von Gottlosigkeit, Unfrömmigkeit, von Unverschämtheit und Hochmut.[5] Dieselben Begriffe finden sich auch in seinen Urteilen über die Gesetzgebung und über den Gebrauch der Rechtsprechungsgewalt. Vor allem wies er hierbei auf die Herrschsucht und den Hochmut der Bischöfe und Päpste hin,[6] der "erbarmungslosesten Mar-

---

1) III,15,7
2) III,4,43;III,4,39
3) III,15,7
4) III,2,43
5) zahllos;impietas:vgl.etwa CR 29,20 u.21;vgl. in Kap.2-4 die religiöse Kritik,die ja auch subjektiv formuliert oder auf die Haltung der Menschen und Amtsträger bezogen war;(allgemeine Urteile: CR 33,403;III,2,39);impudentia und ähnliches: vgl.etwa CR 35,417;CR 35,651;III,15,16;IV,8,14;IV,11,9;II,8,56
6) Vgl.etwa die oben bei der Darstellung von C.s Kritik der Lehre vom Papsttum,der Gesetzgebungs-und Rechtsprechungsgewalt genannten Belegstellen.

terknechte" und "geistlichen Tyrannen".[1] Diesen kam nach ihm auch die eigentliche Verantwortung für die falschen Dogmen und den falschen Glauben zu: die "Glaubenshirten" hatten "Gottes Wort nicht verstanden" und sich "nicht darum gekümmert"; ihre "Nachlässigkeiten" hatten zur "Abgestumpftheit" des Volkes geführt; beides hatte bewirkt, "dass sich alles mit verderblichen Irrtümern, Lügen und Aberglauben anfüllte".[2]

Den Bischöfen und insbesondere dem Papst schrieb er folgerichtig die Schuld für die gesamte Verderbnis der Kirche zu: "Soll der das Haupt der Kirche sein, der die Kirche von Christus ... wegreisst und abschneidet und sie dann in sich selbst zerstückelt und auseinanderreisst?"[3] Wenn er auch nicht den "Papisten" die Schuld am Entstehen aller Verderbnisse zuschrieb, so besassen die Päpste und ihre Bischöfe nach ihm doch insofern die Verantwortung für die gesamte Verderbnis, als sie diese billigten: "Wenn die Welt heutzutage so voll ist von so viel verkehrten und gottlosen Lehren, wenn sie erfüllt ist mit so vielartigem Aberglauben, wenn sie von so viel Irrtümern geblendet und in so viel Abgötterei versunken ist, so ist nirgendwo etwas von alledem, das nicht von Rom seinen Ursprung genommen oder wenigstens seine Billigung empfangen hätte".[4] Rom oder die Päpste

---

1) IV,10,1 u. IV,8,10
2) CR 33,408:Qui fidei antistites habebantur,verbum tuum(sc.Dei)neque intelligebant,neque magnopere curabant.Peregrinis tantum dogmatibus circumagebant miseram plebem,ac nescio quibus ineptiis deludebant.In plebe ipsa summa verbi tui veneratio erat, veluti rem inaccessam procul revereri,interim ab omni eius inquisitione abstinere.Haec tum supina pastorum socordia,tum populi stupiditae fecerat, ut omnia pernicionis erroribus,mendaciis,superstitionibus referte essent.-Vgl.CR 33,412
3) IV,7,24;IV,7,19;CR 34,524
4) IV,7,24;CR 33,403:...,sed pontificem romanum,cum toto pseudoepiscoporum grege,qui pastorum locum istic occuparunt,immanes esse lupos dicimus:quibus unicum studium hactenus fuit,atterere et disperdere Christi regnum,donec vastitate et ruina deformarent.-CR 41,1053

stellten also das letzte empirische Wirkprinzip der Verderbnis dar und damit das letzte Wirkprinzip der falschen Kirche.

Calvins Urteile über das Wirken der Amtsträger besassen nun keineswegs die gleiche Struktur![1] Sofern sie deren Habgier, Wohlleben und Unzucht zum Ausdruck brachten, beruhten sie auf dem Vergleich des Wirkens, das er wahrnahm, mit seinen sittlichen Grundsätzen; das Verständnis des Wirkens liess dann die subjektive Haltung erkennen. Die sittlichen Prinzipien bejahten übrigens auch der Theorie nach seine Gegner. In ganz ähnlicher Weise darf man auch seine Urteile über die Heuchelei verstehen, sofern sie sich auf die Diskrepanz zwischen Lehre und Lebensführung bezogen, ebenso seine Urteile über die mangelnde intellektuelle Qualität der Amtsträger: wie sich schon aus seiner Kritik der gegnerischen Berufungspraxis ergibt, hielt er den grössten Teil der Priester und Bischöfe zur Amtsausübung für "nicht geschickter als den Schuster zum Ackerbau".[2]

Zweifellos meinte er auch die subjektive Haltung, wenn er von der Herrschsucht, von der Unverschämtheit und vom Hochmut sprach. Weitgehend hatte er allerdings primär nicht sittliche Laster, sondern den objektiven Gehalt des Gewirkten im Auge. Er schaute auf die Lehrmeinungen und auf die Gesetze und übertrug dann den Gehalt, den er wahrnahm, auf die Amtsträger: die tyrannischen Gesetze gingen auf die Tyrannen zurück, das gegen Gott anmassende auf den Hochmut. In ähnlicher Weise darf man seine Urteile über die Unwissenheit der Amtsträger verstehen. Diese fiel ja nicht mit der Dummheit zusammen, nicht

---

1) Es geht hier und im folgenden(vgl.unten die "Antichristen") nicht um eine Darstellung der Form von C.s Kritik, sondern um seine Sicht der subjektiven Beschaffenheit der katholischen Amtsträger,sofern diese seiner Meinung nach für die Verderbnis der Kirche von Bedeutung war.Die Form der Kritik ist aber wichtig,um diese seine Sicht zu erkennen.- Alle Aussagen C.s,die wenigstens der Form nach eine subjektive Beschaffenheit zum Ausdruck brachten, darf man gemäss dem im Text Gesagten systematisieren.

2) III,4,22;CR 35,418

mit einem intellektuellen Mangel. Die Grundsätze, von denen er bei diesen Urteilen ausging, stellten keine sittlichen und psychologischen, sondern dogmatische Grundsätze dar und unterschieden sich von jenen seiner Gegner.

Auch wenn er von der Gottlosigkeit der Amtsträger sprach, meinte er teilweise primär den Gehalt der Lehre und der Gesetze, teilweise auch unmittelbar die subjektive Haltung. Er hatte hierbei nicht die unsittliche Haltung im Auge, sofern sie dem zweiten Teil des Gesetzes Christi widersprachen, sondern die menschliche Haltung, sofern sie dessen erstem Teil entgegenstand; eine unreligiöse Haltung also, ein Sich-nicht-kümmern um Gott, das sich andererseits als ein rein weltliches Denken und Wirken darstellte, wenngleich es den Schein des Religiösen zu wahren suchte. Alle diese Erklärungen lassen nun aber einige Fragen offen.

Besass der Rückschluss vom Gehalt des Gewirkten auf die Haltung der Amtsträger einen tieferen Grund als Calvins Denken, das Gewirktes, Wirken und Wirkenden in einer Einheit sah und damit seinem polemischen Anliegen in äusserst wirkungsvoller Weise Ausdruck verlieh? Sah er eine Heuchelei auch in der Lehre und Gesetzgebung? Da er auch von Unwissenheit sprach, besitzt diese Frage vor allem Bedeutung für die Inhaber der höheren hierarchischen Ämter, die ja die Verantwortung für Lehre und Gesetzgebung besassen. Man darf aber noch weiter fragen: Entsprach nach ihm der objektive Gehalt des Wirkens, sofern es sich gegen Gott und Christus richtete, auch einer subjektiven Absicht? Meinte er nicht nur eine passive, sondern auch eine aktive Gottlosigkeit? Die Antworten auf alle diese Fragen setzen einen Blick auf sein Verständnis der metaphysischen Ursachen der Verderbnis voraus.

2) Die geschichtstheologische Deutung des Papsttums und des Klerus

Calvin versuchte sehr sorgfältig aufzuzeigen, dass das Papsttum als Institution und das Papsttum als Reich oder die katholische Kirche die Eigenschaften und Merkzeichen des Antichristen und des antichristlichen Reiches verwirklichten.[1] Er verstand sein Urteil als streng theologisches Urteil und wies auch nachdrücklich darauf hin: "Einige haben den Eindruck, wir trieben gar zu grosse Lästerung und gar zu tollen Mutwillen, wenn wir den Papst zu Rom als Antichrist bezeichnen. Aber die das meinen, die merken nicht, dass sie damit Paulus der Masslosigkeit beschuldigen".[2] Die katholischen Amtsträger, die ja nach ihm die Ursachen der Verderbnis darstellten, nannte er die "Antichristen".

(a) Bei seiner geschichtstheologischen Beurteilung des Papsttums hatte er, erstens, dessen tatsächliche Zugehörigkeit zur historisch gewordenen Gestalt der Kirche im Auge. Auf diese Eigenschaft des Papsttums und des Antichristen verwies er gerade auch bei seinem Versuch, das Verhältnis zwischen der radikalen Verderbnis und den Über-

---

1) Ausführliche Begründungen finden sich IV,7,25;CR 80, 196ff.;CR 42,1607;CR 35,277 u.283;die Hinweise auf das Papsttum als den Antichristen sind besonders häufig in C.s Briefen.-

2) IV,7,25;es ergibt sich schon aus der engen Verbindung von Schriftexegese und der Anwendung des Begriffs "Antichrist" auf das Papsttum.-Vgl.was Polman(Anm.3,173)über M.Preuss sagt:"Pour le monographie de M.Preuss,nous croyons que cet auteur prend son héros...trop au sérieux.L'idée du pape-antéchrist n'est pas le fruit mûr d'une évolution pénible de la pensée de Luther:elle n'est somme toute qu'une manoeuvre de sa polémique:l'expression la plus mordante de sa haine envers le pape...-Soweit man sieht,denkt Polman über Calvins Lehre vom Antichristen dasselbe.Er erwähnt diese nur insofern,als er sie als gleich jener von Luther bezeichnet.-Es ist zu fragen,was Polman unter "Polemik"und unter "Hass" versteht.Entweder, so darf man sagen,lag im Sinne C.s ein sachlicher Grund für die Identifizierung des Papsttums mit dem Antichristen vor, oder nicht.Das erstere war fraglos der Fall.Dadurch ist die affektive Anteilnahme und die damit zusammenhängende Form des Verhaltens nicht ausgeschlossen, sondern vielmehr erklärt.

resten der wahren Kirche zu erklären. Einmal meinte er, dass das Papsttum in der Kirche Christi sich entwickelt, sich an die Stelle des Evangeliums und Christi gesetzt und die Kirche von innen heraus derart verdorben hatte, "dass darin eher das Aussehen Babels als das der heiligen Stadt Gottes zutage tritt". Zum andern hatte er im Auge, dass das Papsttum "weder Christi, noch der Kirche Namen abschafft".[1] Seine Gegner führten ja nach ihm das Papsttums auf die Stiftung Christi zurück und wiesen ihm die alleinige Führung der Kirche zu.

Neben dieser Innerlichkeit fand er, zweitens, auch den "Hochmut", das hervorragende Kennzeichen des Antichristen. Die Herrschsucht der Päpste, der Repräsentanten des Papsttums, hatte wesentlich zu der umfassenden Herrschaftsstellung des Papsttums und zur Zerstörung der wahren Kirche beigetragen. Ihr Hochmut hatte sich objektiviert. Das Papsttum richtete sich gegen das Recht Gottes und Christi und masste sich dessen Recht selbst an: es beanspruchte die oberste Führung und setzte sich an die Stelle des Evangeliums; es schuf eine neue Heilsordnung, neue Sakramente und verdarb die wahren Sakramente; es band eigenmächtig die Gewissen und unterwarf diese der Knechtschaft; es nahm Gott die Ehre und liess ihm bloss einen "leeren Titel".[2] Auf diesen objektivierten Hochmut

---

1) IV,2,12;CR 80,197;IV,7,25;CR 42,1607;CR 80,199:Sed quaeritur quo,odo vocetur ecclesia specus tot superstitionum,quae columna debebat esse veritatis.Respondeo,sic vocari,non quod retineat omnes ecclesiae qualitates: sed quia aliquid reisduum habebat.Templum ergo Dei esse fateor,in quo dominatur papa,sed innumeris sacrilegiis profanatum.

2) CR 80,198f.:Scriptura Deum pronuntiat unicum esse legislatorem qui servare potest ac perdere:unicum regem, cuius officium est verbo suo regere animas:eundem facit omnium sacrorum autorem:iustitiam et salutem ab uno Christo petendam docet:modum simul et rationem assignat. Nihil horum est quod non sui iuris papa esse asserat. Suum esse gloriatur ligere quibus visum est legibus conscientias,et aeternis poenis subiicere.Sacramenta pro libidine sua vel nova instituit,vel quae a Christo instituta erant,corrumpit et vitiat,imo penitus abolet,ut in eorum vicem substituat quae finxit ipse sacrilegia: media consequendae salutis aliena prorsus a doctrina evangelii comminiscitur:totam denique religionem pro suo nutu mutare non dubitat.Quid,obsecro,est se efferre

vor allem stützte Calvin sein Urteil über das Papsttum: "Nun steht es aber fest, dass der Papst zu Rom das, was Gott allein und Christus in höchstem Masse eigen war, unverschämt auf sich übertragen hat, und deshalb ist nicht daran zu zweifeln, dass er der Oberste und Anführer dieses gottlosen und abscheulichen Reiches ist".[1] Er machte auch die "Tyrannei der Seelen" namhaft, die nichts anderes als das Korrelat zum Hochmut darstellte. Er meinte nicht nur den Missbrauch der Gesetzgebungsgewalt, sondern die ganze "frevelhafte Tyrannei des Antichristen in Rom".[2]

Wenn er auch gelegentlich den Eindruck erweckte, als ob er den Papst selbst, den "Götzen zu Rom",[3] mit dem Antichristen identifizieren wollte, so ist es doch eindeutig, dass er die Institution des Papsttums und die darauf begründete Herrschaft mit dem Antichristen und dessen Reich gleichsetzte. Schon sein Verständnis des Antichristen als einer alle Zeiten umfassenden geschichtlichen Grösse verbot ihm, diesen seinen Begriff auf einzelne Päpste als solche anzuwenden. Übrigens entwickelte er den Begriff "Antichrist" unmittelbar vor seiner Deutung des Papstes als des "Anführers" des antichristlichen Reiches. Man darf die Päpste also in seinem Sinne als die vornehmsten "Herolde" die-

---

supra omne quod numen reputatur,si hoc papa non facit? Quum ita Deum spoliat suo honore,nihil praeter inamen Dei titulum residuum facit,totam vero eius potestatem ad se transfert.-CR 34,471:Verum hoc malum reliqua omnia superat,quod saevissimam tyrannidem exercent:et quidem in animas.Vgl.auch CR 42,1607

1) IV,7,25(dux,antesignanit);vgl.CR 80,199;CR 35,277:Videmus omnis impietatis antistitem,Satanae antesignanum, ferocem animarum tyrannum,saevum carnificem,quod ad vitam spectat,monstrum ex omnibus flagitiis conflatum, illum denique perditionis filium,quem nobis depingit apostolum,et Christi vicarium iudicabimus?Vgl.auch CR42, 1607,

2) CR 41,1053(Brief vom 1.8.1548 an Eduard Seymour);vgl. Anm.2,433 u.Anm.1;vgl.CR 35,266;die Bezeichnung des Papsttums als Tyrannei ist sehr häufig;man darf sagen, dass hierbei der Gedanke an den Antichristen auch dann mitschwingt,wenn nicht ausdrücklich auf ihn verwiesen wird.(was ebenfalls oft geschieht).

3) CR 41,1085;CR 40,610; CR 39,238;(Brief vom September 1540 an Farel)

ses Reiches betrachten,[1] oder auch als die jeweiligen Verkörperungen der Institution und damit der Einheitlichkeit des antichristlichen Reiches.[2] Diese Institution darf man sowohl als das äussere Formal-, als auch als das vornehmste und letztlich entscheidende äussere Wirkprinzip dieses Reiches bezeichnen. Calvin selbst unterschied allerdings nicht genau zwischen der Herrschaft oder dem Reich und dem Prinzip dieses Reiches.

Ein Blick auf seine Sicht der Kirchengeschichte zeigt nun, dass das Papsttum als Institution auch eine weitere Eigenschaft des Antichristen besass: es war schon seit dem Anfang der Kirchengeschichte wirksam. Calvin ging auf diesen historischen Aspekt allerdings garnicht ausdrücklich ein. Die wachsende Verderbnis in der Alten Kirche und in den mittleren Zeiten führte er, was die metaphysischen Ursachen angeht, fast ausschliesslich auf den "Satan" zurück, weniger auf den "Antichristen", das Werkzeug des Satans. Bei seinem Aufweis der Entwicklung des Papsttums hatte er im übrigen gerade nicht die Absicht, der Entwicklung des Antichristen nachzuspüren, sondern vielmehr das Ziel, die gegnerische Ansicht von der Stiftung des Papsttums zu widerlegen und das allmähliche Aufkommen des Papsttums zu zeigen. Mit einiger Sicherheit aber darf man seine Hinweise auf die Herrschsucht, die den Bischöfen zu Rom schon von Anfang an zu eigen war, auch als Hinweise auf die Äusserungen des noch verborgenen Antichristen werten. Jedenfalls steht diesem Verständnis nichts entgegen. Vielmehr stützt es sein Gesamturteil über das Papsttum, das ja seiner Meinung nach wesentlich durch

---

1) Die Anhänger des Papsttums bezeichnete C als "Romani Antichristi praecones"(CR 42,1607).-Vgl.zu dieser Frage unten die Bedeutung der "Antichristen".
2) Dem entsprechen Preuss(207) und Berger (86), der allerdings unrichtig und ohne Beleg meint,dass C auch deshalb "von dem Antichristen in Person" spreche,weil er die Überzeugung gehabt habe,"in der letzten Zeit zu stehen,in welcher der Antichrist nicht bloss durch seine Diener und Vorbilder,sondern in Person sich offenbare".

Eigenschaften des Antichristen zur Macht kam, durch Ehrgeiz nämlich und durch Herrschsucht.

Andererseits aber wertete er auch das Streben des Patriarchen von Konstantinopel nach dem Titel "allgemeiner Priester" als Hinweis auf den Antichristen. Er zitierte die Meinung Gregors I. und machte sie sich zu eigen: "Ich sage es aber frei heraus, dass jeder, der sich "allgemeiner Priester" nennt oder begehrt, so genannt zu werden, in seiner Hoffahrt ein Vorläufer des Antichristen ist, weil er sich durch sein hochmütiges Verhalten über die anderen stellt". Nach seinem Bericht bezeichnete Gregor I. diesen Titel als "Vorbote des Antichristen", als "verbrecherisch, unheilig, ruchlos, ja vom Teufel erdacht und von einem Herold des Antichristen an die Öffentlichkeit gebracht".[1] Dass Calvin ein solches Streben nicht nur auf den Satan, sondern auf den Antichristen zurückführte, unterstrich die Bedeutung, die er der Anmassung als Kennzeichen des Antichristen zuwies. Wie aber, so darf man nun weiter fragen, konnte er dieses "hochmütige Verhalten" und alle Verderbnis überhaupt als zum Reich des Antichristen gehörig betrachten?

Eindeutig ist, dass das Papsttum in der Anfangszeit der Kirche nicht das äussere Wirkprinzip dieses Reiches dargestellt haben konnte. Ob und inwieweit das Papsttum im Sinne Calvins wenigstens das Formalprinzip des antichristlichen Reiches gewesen war, ist nicht auszumachen. Die Unklarheit des Verhältnisses zwischen dem Antichristen und dem Satan, die sich aufgrund seiner grundsätzlichen geschichtstheologischen Aussagen ergibt, macht eine positive Antwort unmöglich, ebenso einen etwaigen Aufweis eines Widerspruches. Aus demselben Grund ist es auch nicht möglich, darüber zu entscheiden, ob eine solche Lösung seiner Geschichtstheologie entspräche.

Das genauere Verhältnis zwischen dem Satan und dem Antichristen wird im übrigen auch aus seinen

---

1) IV,7,21;CR 35,277;Satanae vicarius,praecursor antichristi.

Stellungnahmen gegenüber dem Papsttum seiner Zeit nicht klar. Die Faktizität dieses Verhältnisses kam freilich zum Ausdruck, insofern er den Papst auch als "Stellvertreter des Satans" bezeichnete[1] und auch bei seiner Kritik der einzelnen Mißstände den Satan als Ursache namhaft[2] machte. Vor allem bezüglich jener Mißstände, denen er ein besonderes Gewicht zumass, sprach er von den "Sturmböcken des Satans".[3] Insbesondere führte er die Lehre von der Messe, "mit welcher der römische Antichrist und seine Propheten die ganze Welt erfüllt haben" auf die "Diener des Satans" und auf diesen selbst zurück.[4]

Nach allem ergibt sich: der Satan hatte in den früheren Zeiten seinem selbsttätigen äusseren Instrument, dem Papsttum oder dem Antichristen, durch das Bewirken der verschiedenen Mißstände und der entsprechenden Bedingungen den Weg bereitet und dessen Weg zu der umfassenden Herrschaftsstellung unterstützt; der Satan blieb aber auch weiterhin unmittelbar wirksam; hinter dem anfänglich machtlosen und schliesslich machtvollen äusseren Instrument, welch letzteres wenigstens sich eindeutig als das äussere Prinzip des antichristlichen Reiches darstellte, stand

---

1) Vgl.C verglich den Papst mit "Heliogabal" CR 35,277: Tunc Petri successor,qui nihilo plus similitudinis cum eo habet,quam Nero quisquam,aut Domitianus,aut Caligula?Nisi forte Heliogabalum mavis, quisacerdotium novum imperio adiunxit.-Vgl.CR 46,3485 (Br.v.18.8.1561 an die Evg.in Frankr.).-Ähnlich verglich er den Satan mit "Sardanapal" (CR 29,23:Sic saeculis aliquot,quibus profundis tenebris submerse fuerunt omnis,isti mundi domino homines ludus erant ac iocus,nec secus ac Sardanapalus aliquis in alta pace desidebat ac delitiabatur.Quid enim aliud quam risisset ac lusisset,tranquilla ac pacifica regni possessione?Calvin verteidigte die Protestanten gegen den Vorwurf,Unruhen zu erregen).
2) Zahllose Hinweise;vgl.etwa IV,1,11
3) Vgl.etwa IV,18,15;die Hinweise C.s auf den Satan im Zusammenhang seiner Kritik einzelner Mißstände darf man allerdings nicht schlechthin als Quelle für seine Meinung über das Gewicht der Mißstände ansehen.
4) IV,18,1;C erwähnte die Messe fast immer im Zusammenhang mit dem Satan und dem Antichristen.

immer der Satan, das innere Prinzip dieses Reiches.[1]

Der Unterschied zwischen dem machtlosen und dem machtvollen Papsttum zeigt, dass das Papsttum einer weiteren Eigenschaft des Antichristen entsprach: der Verborgenheit und der Öffentlichkeit des Antichristen. Soweit man sieht, setzte Calvin das Aufrichten der "Willkürherrschaft" des Papsttums mit dem öffentlichen Auftreten des Antichristen gleich. Dieses hatte sich demnach etwa im zwölften Jahrhundert ereignet. Da in seinem Sinne der eigentliche Beginn der umfassenden päpstlichen Herrschaft mit der grösseren Verderbnis und der Zerstörung der Kirche in kausaler Beziehung stand, fand er in jener Zeit auch den "Abfall" verwirklicht, das "Vorzeichen" für das öffentliche Auftreten des Antichristen.[2] An sich hielt er also schon zu jener Zeit den Antichristen für erkennbar. Zu seiner Zeit aber konnten seiner Meinung nach selbst die Kinder den Antichristen erkennen.[3] Es hing diese leichtere Erkenntnis, eine Glaubenserkenntnis, mit dem wiederentdeckten Evangelium zusammen und mit dem Kampf des Papsttums gegen die wiedererstarkte Kirche Christi.

(b) Gott, der die Verderbnis der Kirche und die Herrschaft des Antichristen dem Menschen als Strafe

---

1) Man könnte aufgrund von C.s Aussagen von einem Antichristen im engeren und weiteren Sinne sprechen und entsprechend von zwei Reichen:das eine ist ein äusseres Reich,das allmählich zur absoluten Herrschaft gelangt;das zweite ist das Reich des Satans,sofern es in der Welt besteht;es umfasst auch das erste Reich.Dieser Deutung steht aber der Unterschied zwischen dem Satan und dem Antichristen im Wege.

2) CR 33,413:Eo usque deveniebat,ut palam esset conspicuumque eruditis simul ac indoctis,verum ecclesiae ordinem tunc interiisse ;claves,quibus ecclesiae disciplina continetur,fuisse pessime adulteratas;collapsam christianam libertatem;prostratum denique fuisse Christi regnum,quum erectus fuisset hic principatus.IV,7,24:Fuerit sane olim Roma omnium ecclesiarum mater:verum ex quo antichristi sedes fieri coepit,desiit esse id quod erat.

3) CR 80,198:Nunc quisquis ex scriptura edoctus erit, quaenam Deo maxime sint propria,et ex adverso intuebitur quid sibi papa usurpet:etiamsi puer sit decennis,non multum laborabit in noscendo Antichristo.-CR 35,277:Tu Christi vicarius,quam iam pueri omnes noverunt certum esse antichristum.

geschickt hatte,[1] hatte nach Calvins Meinung erst wieder in dessen Zeit dem Evangelium grössere Anerkennung verschafft. Gott hatte damit ein "grosses Wunder" gewirkt,[2] aber auch ähnlich wie in der Urkirche "Evangelisten erweckt", d.h. "solche, die den Aposteln zwar an Würde nachstanden, aber nach ihrer Amtsverpflichtung sehr nahe an sie herankamen und gar an ihrer Statt wirkten". Solcher ausserordentlichen Amtsträger "bedurfte es, um die Kirche von dem Abfall des Antichristen zurückzubringen".[3] Diese Männer hatten die wahre Lehre des Evangeliums verkündet und das Papsttum als falsche Kirche entlarvt. Sie bemühten sich um die "Auferbauung" oder um die "Reformation" der wahren Kirche.[4] Das Papsttum hatte sich aber dieser Bewegung entgegengestellt und verfolgte sie als "Häresie" und deren Anhänger als "Ketzer".[5] Wie charakterisierte und beurteilte nun Calvin diesen Kampf des Papsttums?

Was die Motivation der gegenreformatorischen Massnahmen angeht, so fand er "nicht das geringste Zeichen wahren Eifers".[6] Die Herrschsucht und den Ehrgeiz hatte er im Auge, wenn er sagte: "Und wenn die Päpste mit solcher Wut gegen die wiederaufkommende Lehre des Evangeliums vorgehen, wenn sie alle ihre Kräfte anspornen, um sie zu unterdrücken, ... so geschieht dies aus keiner anderen Ursache, als weil sie sehen, dass ihre Herrschaft ineinanderfällt und zusammenbricht, sobald einmal das Evangelium von Christus Geltung erlangt hat".[7] Ferner wies er auf das Wohlleben und die Habgier hin. Der päpstliche

---

1) Zahllose Hinweise;vgl.etwa CR 29,21;IV,1,11
2) etwa CR 34,238;CR 36,59
3) IV,3,4;vgl.auch"die Wesensgestalt"(1.Kap.)
4) Vgl.die in der Einleitung erwähnten wesentlichen Briefe.
5) CR 42,1443;CR 34,472;CR 33,408:Duobus maximis criminibus reum me fecerunt,haeresos et schismatis.-C verteidigte sich gegen die Vorwürfe seiner Gegner:falsche Auslegung des Wortes Gottes, neue zweifelhafte Lehre,Verderbnis der Kirche.Seine Antworten verstehen sich aus dem schon Gesagten (vgl.bes.die Briefe an Franz I.(etwa CR 29,12 u.14) und an Kardinal Sadolet(etwa CR 33,390).
6) CR 29,14:Nemo vel minimam sinceri zeli dat significationem.
7) IV,7,24;CR 33,480;CR 34,526

Klerus kämpfte nach ihm "für Herd und Küche"![1]" ... so sehr einer von ihnen um seinen Bauch besorgt ist, so scharf wird er erfunden im Kampf für seinen Glauben"[2]. Er sprach auch immer wieder von der "käuflichen Meute des Papsttums" und von den "erkauften Schmeichlern des Papstes"[3].

Was die theologische Argumentation seiner Gegner angeht, so fand er "Verleumdungen", "Lügen", "Gaukeleien" und "Kunstgriffe"[4]. Seine Gegner wiesen besonders auf die Autorität der Kirche hin und erhoben den Vorwurf des Schismas. Entsprechend wandte er sich ausführlich und scharf gegen diese Argumente. Er sprach von "der Bosheit unserer Feinde", von den "Herolden des Antichristen zu Rom, die, um die einfachen Leute zu täuschen, das Wort Kirche stets mit lauter Stimme ausposaunen"[5].

Bei den kirchenpolitischen Massnahmen der Päpste fand er "bald Hinterlist, bald offenen Kampf"[6]. Die Päpste und ihre Anhänger meinten nach ihm von der evangelischen Bewegung, "mit Kerker, Acht und Bann, ja mit dem Feuertod sei sie zu bestrafen, zu Wasser und zu Lande müsse man sie ausrotten". Mit

---

1) CR 46,3485(Brief vom 18.12.1561 an die Evangelischen in Frankreich).
2) CR 29,14
3) Vgl.etwa CR 42,1607;CR 42,1619;CR 46,3485;III,20,26
4) Vgl.etwa CR 29,10;die Stellen sind zahllos;zu den Vorwürfen bezüglich der protestantischen Lehre vgl. Anm.5,439.-Zu der theologischen Argumentation darf man auch zählen 1.Bei den Protestanten finden sich keine Frömmigkeit und keine Disziplin;vgl.CR 34,510 u.512;vgl.oben 358.- 2.Habgier und Ehrgeiz;vgl.CR 33,388.- 3.Beraubung der Kirche;vgl.CR 34,515.- C kehrte in seinem Antworten die Vorwürfe jeweils gegen seine Gegner.Diese hielten den Protestanten schliesslich auch das Erregen von Unruhen vor(CR 29,23f.;CR 29,10;CR 34,510;CR 33,410).C nahm diesen Vorwurf sehr ernst.Er schob die Verantwortung dem Satan und den Menschen zu,die dem wahren Evangelium Widerstand entgegensetzten.
5) CR 42,1607;vgl.CR 80,197;CR 43,1991;vgl.Anm.3,445; CR 44,2057;speziell zum Schisma vgl.etwa CR 35,418; CR 34,518;CR 33,388 u.409;CR 35,258 u.264;vgl.auch den Abschnitt "Kirche und Kirchenregiment"(2.Kap.) und die dort erwähnten Belegstellen.-Die genannte Problematik stand bei der Auseinandersetzung zwischen C und seinen Gegnern eindeutig im Vordergrund.Vgl. bes.die in Anm.5,439 genannten Briefe.
6) CR 43,2057

"Feuer und Schwert" verfolgten sie das Evangelium.[1] Waren bei derartigen Massnahmen unmittelbar auch die Fürsten beteiligt, so fand Calvin auch bei der Kirchenpolitik im engeren Sinne ein unverhülltes tyrannisches Streben, andererseits aber eben auch "Hinterlist" und damit Heuchelei. Seine Gegner bemühten sich nach ihm nicht ernsthaft um die Einheit mit den Protestanten und um die Reformation der Kirche, täuschten aber eine solche Absicht vor. Vor allem Calvins Äusserungen über die päpstliche Konzilspolitik und insbesondere sein Urteil über das Konzil zu Trient veranschaulichen seine prinzipielle Stellungnahme.[2]

---

1) CR 29,9;vgl.CR 42,1443;IV,8,10

2) Es handelt sich im folgenden formell weder um C.s Kirchenpolitik,noch um seine Urteile,die er über das Verhalten des Kaisers und der papstfreundlichen Fürsten fällte.Es handelt sich auch nicht um C.s einzelne Urteile über die verschiedenen päpstlichen und klerikalen Massnahmen und über einzelne Bischöfe und Kleriker.-Zu seinen einzelnen Stellungnahmen oder zu den Quellen,die seine allgemeine Ansicht erkennen lassen,vgl.was die ersten Jahre betrifft, seine Briefe an König Franz I.(1536)und an Kardinal Sadolet(1539);sie enthalten allgemeine Urteile. Über C.s Stellungnahme zum Frankfurter Convent (1539)und zu den Religionsgesprächen von Hagenau (begonnen im Juni 1540),von Worms(beg.Januar 1541) und Regensburg(April und Mai 1541)vgl.Rudolphi(R.) und die Briefe CR 39,Nr.228,267,268,273,290,308, 309,321,334,335,338,341,die von R. verarbeitet sind. Vgl.ferner die von C herausgegebenen Akten des Regensburger Reichtstags(seine eigenen Urteile vgl. CR 35,645-48 und 649-684).Streng genommen stand die protestantische Partei bei den Religionsgesprächen weniger dem Papsttum als vielmehr dem Kaiser und den katholischen Fürsten gegenüber.C.s Einstellung gegenüber der katholischen Kirche ist mehr als deutlich(vgl.Rudolphi 37,50 u.51).Zu seinem Pessimismus bezüglich einer Einigung vgl.R.41,42,56 u.58:"Das Ende des Reichtstages war,wie ich mirs immer gedacht habe"(CR 39,341;Brief von Strassburg vom 15.8.1541 an Viret in Genf).Dem Gang der Verhandlungen gegenüber war C kritisch,er wehrte sich gegen zweideutige Formulierungen(vgl.hierzu R.36,57 u.58).Zu seiner antipäpstlichen und antiklerikalen Einstellung bei den Religionsgesprächen vgl.R.43f.u.49-51.Zu Calvins Stellung gegenüber der päpstlichen Kirchen-und Konzilspolitik vgl.die von ihm herausgegebenen Regensburger Akten(1541);er wandte sich scharf gegen die Forderung des päpstlichen Legaten,nach einem vom Papst geleiteten Konzil(vgl.bes.CR 33,653 u.654,ferner CR 33,675 u.680ff.).Hierzu vgl.auch seinen Kommentar zu dem Consilium admodum paternum Paul III.von 1541

Die Gründe, die seiner Meinung nach den Kampf seiner Gegner motivierten, sah er auch der Abneigung zugrundeliegen, die diese gegenüber einem Konzil hegten. Er sprach auch davon, dass "die Furcht eben die unzertrennliche Begleiterin eines schlechten Gewissens ist". Seine Gegner scheuten nach ihm das "Heilmittel" eines Konzils "nichts anders ... als ein Kranker an seinem über und über mit Schwären bedeckten Leib jede Berührung auch des rücksichtsvollsten Arztes fürchtet". Er wies auf "die jedem Kind geläufige Redensart" hin, "ein Konzil könne dem Papst nicht anders helfen, denn als Brenneisen und Operationsmesser".[1)] Gemeint war ein Konzil, das seiner Auffassung von einem wahren Konzil entsprach.

Neben der Scheu vor einem wahren Konzil fand er päpstliche Konzilsbestrebungen, die er einerseits als taktische Massnahmen beurteilte, andererseits aber doch als ernsthaft anerkennen musste. Da er sah, dass der Papst mit dem Konzil seine Herrschaft stützen und den Protestanten weder Sitz und Stimme noch die Freiheit geben wollte, ihre Auffassungen zu vertreten, meinte er: "Doch tut es nicht viel zur Sache,

---

(neben CR 33,478-Skepsis des Papstes gegenüber dem kommenden Religionsgespräch zu Regensburg-vgl. bes.CR 33,486/87).-Speziell zum Konzil von Trient: noch vor der ersten Sitzungsperiode(vom 15.12.1543 -11.3.1547 bzw.10.1.1549)CR 39,454(Brief vom 15. 2.1543 an Melanchton)und die Admonitio Pauli III. von 1545(bes.CR 35,261 u.265,281-88).Nach dem Beginn der ersten Sitzungsperiode:CR 40,610(Brief v. Januar 1545 an Antoine Fumée in Paris)und CR 40, 757(Br.v.26.1.1546 an Farel in Neuchâtel).Nach der ersten Sitzungsperiode(1547):Acta Synodi Tridentinae von 1547(bes.CR 35,379-386);CR 40,934 (Br.v.August 1547 an Viret in Lausanne).Zwischen der ersten und zweiten Sitzungsperiode(vom 1.5.1551 -28.4.1552):CR 41,1349(Br.v.4.3.1550 an Farel in Neuchâtel);CR 42,1443(24.1.1551);CR 42,1450 (Brief vom 21.2.1551 an Bullinger in Zürich);CR 42,1479(Brief vom 10.4.1551 an Bullinger).Während der zweiten Sitzungsperiode:CR 42,1607(29.2.1552). Vor der dritten Sitzungsperiode(vom 18.1.1562- 4.12.1563):CR 46,3346(26.2.1561,Brief an die evangelische Gemeinde in Paris).-Zum Gespräch von Poissy(1561)vgl.Bohatec (3)196f.Er verarbeitet Calvins diesbezügliche Briefe,die wichtig sind zum Verständnis seiner konkreten Kirchenpolitik,nicht aber seines Gesamturteils.

1) CR 42,1443

ob er sein Konzil nur vorgeblich oder im Ernst einberuft".[1] Das Konzil von Trient, um das es sich handelte, betrachtete er nicht als wahres Konzil, sondern als "päpstliches Konzil". Er sprach von einem "Mummenschanz", einer "Konzilskomödie", einem "Theater zu Trient", einem "anrüchigen Konzilsgespenst" und einem "Scheinkonzil".[2] Leitung und Zusammensetzung des Konzils bestimmte ja der Papst, was er eigens hervorhob. Und demgemäss fielen nach ihm die Konzilsbeschlüsse aus.

Die "intimsten Busenfreunde" des Papstes waren "erwählt und abgeordnet, um das Steuer des Konzils in der Hand zu halten". Die ganze "Theatergesellschaft" setzte sich aus verkommenen "Thronwächtern" des Papstes zusammen. Von den Mönchen hiess es: "Aus allen Mönchsklöstern wird eine ganze Flut von Fröschen zu jenem Sumpfe hüpfen und um die Wette durch ihr Quaken die Wahrheit verjagen wollen!" Die Konzilsväter insgesamt waren "in jeder Gottlosigkeit einträchtig". Calvin sagte vor der zweiten Sitzungsperiode: "Dass eine Versammlung, die auf Anregung des Antichristen einberufen wäre, von Gottes Geist gelenkt würde, dass die Sklaven des Satans nur ein wenig nach Mäassigung trachteten, darf man nicht hoffen". Das Konzil betrachtete er geradezu als einen Höhepunkt der Tyrannei und der Anmassung. Vor der zweiten Sitzungsperiode meinte er beispielsweise: "Unterdessen heisst es noch, der Papst wolle durch eine neue Kreuzigung des Gottessohnes den letzten Akt des Trauerspiels aufführen ... Wenn er auch zur Vertil-

---

1) ebd.Beide Gedanken finden sich durchgehend:vgl.Anmerk.2,441;von einem Täuschungsmanöver des Papstes sprach C vor allem vor dem Beginn des Tridentinums, aber auch noch vor der zweiten und dritten Konzilsperiode.Erwähnenswert erscheint seine Annahme,eine Opposition auf dem Konzil könnte sich nach Helfershelfern umsehen.Er äusserte sich in diesem Sinne in einem Brief an die evangelische Gemeinde in Paris, die angefragt hatte,wie sie sich dem bevorstehenden Konzil(dritte Periode)gegenüber verhalten sollte(CR 46,3346).Wahrscheinlich ist an Ferdinand II. zu denken.

2) etwa CR 42,1443

gung des Christennamens und zur Erdrosselung der Kirche schon ohnedies in wilder Mordgier wütet, so soll ihm doch zur feierlichen Abschlachtung dieses scheinbare Konzil gleichsam eine geweihte Opfermesse sein". Das Konzil sollte "zur Niederwerfung Christi und zur Vernichtung der Reste der Kirche" die "Herkulessäule" darstellen.[1)]

Diesen Widerstand gegen das Evangelium, den Calvin wahrnahm, der Kampf gegen die evangelische Bewegung, das scheinbare Bemühen um eine Reform und insbesondere das Betreiben des Konzils betrachtete er als ein besonders deutliches Kennzeichen des Antichristen, als eine extreme Form der Tyrannei und der Anmassung: "Soll das der Statthalter Christi sein, der in verbissenen Anläufen das Evangelium verfolgt und dadurch offen zutage treten lässt, dass er der Antichrist ist?"[2)] Gemeint war, wie man weiss, nicht der Papst, sondern das Papsttum. Der Papst aber gehörte samt seinen Anhängern zu den "Antichristen".[3)]

(c) Calvin bezeichnete mit diesem Ausdruck allerdings nicht nur die Träger des genannten Kampfes, sondern auch jene Anhänger des Papsttums, die in den seiner Zeit vorausliegenden Jahrhunderten gewirkt hatten. Die Frage nach der Bedeutung dieses Ausdrucks ist, wie man sieht, gleich jener nach dem letzten Verständnis der empirischen Ursachen der Verderbnis und betrifft auch das tiefere Verständnis jener Urteile, die sich auf die Motivation des gegenreformatorischen Kampfes bezogen. Sie bezieht sich genauer auf das Verhältnis, das Calvin zwischen dem Satan und dem Antichristen einerseits und den Anhängern des Papsttums oder den "Dienern des Satans" anderer-

---

1) ebd.
2) IV,7,24;CR 34,524;es ist festzuhalten, dass C seine geschichtstheologische Deutung des Papsttums immer angesichts der päpstlichen Kirchenpolitik gab.
3) sehr häufig;etwa IV,17,50;CR 35,274:romani antichristi;erstmals tritt der Ausdruck(mit Berger 73)in der ersten Institutio im Zusammenhang der Messe auf (CR 29,132);im Vorwort im Brief an Franz I.,verwies C auf "den Antichristen"(was Berger nicht erwähnt),ohne allerdings die entsprechende Deutung des Papsttums näher auszuführen(CR 29,16).

seits bestehen fand. Sie stellt sich schon aufgrund seiner Identifikation überhaupt des Papsttums mit dem Antichristen. Sie wird aber besonders eindringlich angesichts seiner Meinung über den Kampf des Papsttums.

Bei seinen diesbezüglichen Stellungnahmen nämlich finden sich vor allem solche Aussagen, die auf eine aktive, psychologische Gottlosigkeit wenigstens durch die Art des Sprechens hinweisen. Wie sich schon aus seinem Urteil über Trient ergibt, war der Papst nach ihm "der verbissenste Feind Christi, der vornehmste Widersacher des Evangeliums, der grösste Verwüster und Zerstörer der Kirche und der grausamste Schlächter und Henker alles Heiligen".[1] Die "Papisten" aber, "die festhalten wollen an den schmutzigen Greueln ihres Götzen zu Rom", bezeichnete er "als offene Feinde der Gnade Jesu Christi und aller seiner Gebote".[2] Unter dem päpstlichen Klerus bestand wider das Evangelium eine frevelhafte, verschwörerische Einmütigkeit".[3] Ähnliche Urteile fällte er nun freilich auch bezüglich der Amtsträger der vergangenen Jahrhunderte. Er sprach etwa von dem "Eifer", mit dem die "wilden Wölfe", d.h. "der römische Papst und die ganze Herde seiner falschen Bischöfe" sich daran gemacht hätten, "das Reich Christi zum Erliegen zu bringen und zu verderben!"[4]

Erwähnenswert ist nun vor allem auch, dass er geradezu auf einen esoterischen Atheismus insbesondere der Päpste und der Kardinäle hinwies. Er nannte Julius II. (1503-1513), Clemens VII. (1523-1534) und Paul III. (1534-1549) nicht nur grausam, blutdürstig und grimmig,[5] sondern es waren nach ihm auch"Leute, die von Christus nichts anderes wissen, als was sie in der Schule des Lucian gelernt haben";[6] deshalb nannte er

---

1) IV,7,26;vgl.etwa auch CR 35,268:(bezgl.Paul III.) o sacrorum omnium profligator
2) CR 41,1085;etwa CR 43,2032;(Br.v.15.10.1554 an Pierre Toussaint in Montbéliard);CR 43,2057;CR 36,68
3) CR 43,1991(Br.v.31.7.1554 an Johann Friedrich II., Johann Wilhelm und Johann Freidrich von Sachsen); CR 42,1443
4) CR 33,403;CR 33,507;III,4,21;IV,10,2
5) IV,7,24
6) IV,7,27;Hinweise auf "Spott" und "Spiel" sind sehr häufig;vgl.etwa III,11,14

das Papsttum einen "Lucianismus".[1] Und äusserst scharf bemerkte er: "Als ob es zweifelhaft wäre, was für eine Art Religion die Päpste samt dem ganzen Kardinalskollegium bereits seit langem bekannt haben und auch heutzutage bekennen! Denn das erste Hauptstück der verborgenen Theologie, die unter ihnen das Regiment führt, ist dies: es gibt keinen Gott. Und das zweite: alles, was von Christus geschrieben steht und gelehrt wird, ist Lüge und Betrug. Und das dritte: die Lehre vom künftigen Leben und von der letzten Auferstehung - das sind lauter Fabeln! Nicht alle denken so, und nur wenige sprechen sich so aus, das gebe ich zu".[2]

Falls Calvin tatsächlich einen esoterischen, psychologischen Atheismus aufweisen wollte, darf man seine Aussagen, die von der Gegnerschaft des Papstes und der "Antichristen" gegen das Evangelium handelten, als Hinweis verstehen auf eine aktive, psychologische Gottlosigkeit und damit auch auf eine Heuchelei bezüglich der Lehre. Es ist aber auch eine Auslegung im Sinne des Rückschlusses möglich: der Widerstand gegen das Evangelium ging auf eine anti - christliche Haltung zurück, das unchristliche Leben auf die Leugnung der christlichen Lehre. Ein solcher Rückschluss besass im Sinne Calvins einen materialen Grund, der metaphysischer Art war.

Seine Hinweise auf die Unverschämtheit, den Hochmut und die passive Gottlosigkeit kann man nämlich im Lichte seiner Sündenlehre sehen. Jene Menschen, die nicht berufen waren, fielen notwendig in Irrtum und Hochmut, waren mit Blindheit geschlagen und im Her-

---

1) CR 33,506;CR 34,244

2) IV,7,27;vgl.etwa auch CR 35,281(Admonitio paterna Paul III.):Papst Paul III.forderte den Kaiser auf,zum Konzil zu kommen(Venite,ploremus coram Deo),und betete mit den Worten Davids(Oro,pro peccatis meis et populi,accuso,confiteor,obsecro:Domine,peccavimus,iniquitatem fecimus). Calvin kommentierte: O prostitutam impudentiam! Mirum,nisi scribae suo mandaverit,ut inter scribandum ingemisceret,ac lacrymulem unam extorqueret ab oculo sinistro.

zen verstockt.[1] Die sündige Natur, die letztlich Hochmut und Auflehnung gegen Gott besagte, hatte also die römischen Amtsträger von der Schrift weggeführt und damit dem Hochmut den Weg frei gemacht. Dieser begründete das eigenmächtige und willkürliche Denken und Wirken. Dieser metaphysische Hochmut, wennman so sagen will, erzeugte den sittlichen und damit den psychologischen Hochmut, ebenso die übrige Unsittlichkeit. Ausdiesem Grund konnte Calvin jeden objektiven Hochmut auf einen subjektiven Hochmut zurückführen. Hinter der menschlichen Natur stand nun aber der Satan, dessen aktive, bewusste Gottlosigkeit in dem menschlichen Wirken zum Ausdruck kam. Deshalb schrieb Calvin wenigstens den führenden katholischen Amtsträgern auch eine aktive Gottlosigkeit und eine Heuchelei bezüglich der Lehre zu. Eine solche Interpretation erscheint voll genügend.

Beide Interpretationen des Atheismus und der aktiven Gottlosigkeit schliessen sich, wie man sieht, keineswegs aus. Calvin hatte höchstwahrscheinlich beides im Auge, allerdings auf eine unreflexe Weise, was völlig seinem ganzheitlichen und praktischen Denken entsprach. Er hatte nämlich garnicht die Absicht, die Gottlosigkeit der Amtsträger des genaueren zu erklären, sondern vielmehr lediglich das Ziel, die von ihm erkannte objektive und subjektive Gottlosigkeit auf wirkungsvolle Weise deutlich zu machen. Diesem Ziel war es dienlich, dass er die Eigenschaften des Antichristen und des antichristlichen Reiches auf die "Herolde des Antichristen" oder auf die "Antichristen" übertrug. Die polemische Absicht spielte bei seinen Formulierungen, die auf die aktive Gottlosigkeit und auf die Heuchelei bezüglich der Lehre hinwiesen, fraglos eine wesentliche Rolle.[2]

---

1) Vgl.unter den zahllosen Stellen im Zusammenhang der Kritik etwa CR 29,21(vgl.Anm.2,429)III,2,39; CR 35,457

2) Wie man sieht(vgl.auch Anm.1,430),handelt es sich hier nicht um eine Darstellung der Form von C.s Kritik,sondern um jene Seite der Form,die als Erkenntnisquelle für die Behauptung des Ausdrucks"Antichristen"dienen kann.C.s Kampf gegen das Papsttum bestimmte die Form überhaupt seiner Stellungnahme.Vgl.die Schlussbetrachtung.

Auch wenn man seine Aussagen im subjektiv-psychologischen Sinne interpretiert, ergeben sich streng genommen keine Widersprüche zu der Ansicht, die Menschen könnten die Erwählten und die Verworfenen nicht erkennen. Seine Aussagen brachten lediglich zum Ausdruck, dass er die katholischen Amtsträger nicht zu den Wiedergeborenen rechnete. Allerdings gab er im Rahmen seiner Auseinandersetzung keine derartigen Distinktionen. Aufgrund seiner Ansicht von einer ganz geringen Zahl der Erwählten und auch von der Zerstörung der Kirche, insbesondere aufgrund der Art und Weise, wie er über die Amtsträger sprach, konnte man fest annehmen, dass er eine solche Verdammnis für sicher hielt, wenigstens was die grössere Zahl seiner Gegner angeht.[1] Genaueres lässt sich über diese letzte Frage kaum sagen.[2]

Wenn man nun auf seine Gesamtbeurteilung des Papsttums und des Klerus zurückblickt, zeigt sich, dass sie die Ansicht voraussetzte, nach der die wahre Kirche unter dem Papsttum zerstört war. Das volle Verständnis der zerstörten Kirche erforderte andererseits das Verständnis der falschen Kirche und der ge-

---

1) Otten(79)bejaht das Urteil von Ritschl:Calvin "scheute nicht davor zurück,bestimmte Anhaltspunkte zu geben,um im Urteil über andere Menschen das Ergebnis des jüngsten Gerichtes bereits in der Gegenwart vorwegzunehmen".Er bejaht es "im Hinblick auf Calvins Verhalten gegenüber manchen Gegnern seiner Prädestinationsanschauung,deren Einwände Calvin häufiger als Zeichen ihrer Gottlosigkeit beurteilte".Nach Otten lag "nicht nur eine Verurteilung von Lehren" vor, "bei der über die Vertreter der Lehre nicht geurteilt wird",sondern es handelte sich um eine "Verurteilung der Person um ihrer Lehre willen". Er nannte ausdrücklich Castellio und Bolsec.-Festzuhalten ist nun aber,dass der Rückschluss überhaupt und auch der Rückschluss bezüglich der Gottlosigkeit auch als Stilmittel verstanden werden kann.

2) Man könnte freilich durch eine eingehende Untersuchung von C.s Dämonologie weiterkommen.

staltenden Kräfte. Beides hatte Calvin im Auge, als er den Unterschied entwickelte "zwischen der reinen Braut Christi und der stinkenden Hure Belials, zwischen Gottes Heiligtum und dem Bordell Satans, zwischen dem geistlichen Wohnsitz der Frommen und einem Schweinestall, kurz, zwischen der wahren Kirche und der römischen Kurie" oder auch der Papst-Kirche![1] Auf dem Vergleich dieses doppelpoligen, theoretischen Gesamturteils mit den Maximen seiner Kirchenlehre beruhte sein praktisches Gesamturteil, die Begründung der Trennung von dem Papsttum und des Kampfes gegen das Papsttum. Als Ergebnis seiner theoretischen Stellungnahme darf man also festhalten: der Satan und sein Werkzeug, der Antichrist oder das Papsttum, haben die wahre Kirche Christi im Laufe der Kirchengeschichte derart verdorben, dass sie schliesslich völlig verschwunden ist, zwar nicht restlos, aber doch als sichtbare Gestalt und Gemeinschaft; was in der Papstkirche als solcher sich findet, ist Menschen- und Teufelswerk, keine wahre Lehre und kein Gottesdienst; die Trennung ist notwendig, ebenso der Kampf.

---

1) CR 42,1607

S C H L U S S B E T R A C H T U N G

Die vorgetragenen Ausführungen ergänzen wir abschliessend durch einen Blick auf die Ergebnisse. Es handelt sich darum, kurz zusammenzufassen, was über die Struktur und den Gehalt von Calvins Auseinandersetzung mit der katholischen Kirche gesagt wurde. Ferner gehen wir kurz auf die Form der Auseinandersetzung ein und schliesslich auch auf ihren Wahrheitsgehalt.

1) Die Struktur der Auseinandersetzung

Calvins Kirchenlehre und seine Sicht der empirischen Wirklichkeit der katholischen Kirche, ihrer Gestalt und ihrer gestaltenden Kräfte, dürfen gleichsam als die Axiomata der Auseinandersetzung gelten.

Die einzelnen Urteile, die die Verfassung, die Dogmen und den Kult der katholischen Kirche betreffen, zerfallen in zwei Gruppen: 1. Die rational - kritischen Urteile gründen in dem Vergleich zwischen Calvins eigenen Auffassungen und den entsprechenden katholischen Verhältnisses; sie besagen, dass er und warum er die Lehren und Praktiken seiner Gegner verwarf. 2. Die religiös - kritischen Urteile beruhen auf dem Vergleich zwischen seinen religiösen Grundgedanken und den rational - kritischen Urteilen; sie bringen zum Ausdruck, was ihm die katholischen Lehren und Praktiken bedeuteten: diese verletzten seine religiösen Grundgedanken. Für die Beurteilung der Amtsträger gilt

ähnliches wie für die genannte Einzelkritik.

Die beiden Gesamturteile ergänzen sich nicht nur, sondern sie hängen auch innerlich zusammen. Das eine bezieht sich auf die Gestalt der katholischen Kirche und ergibt sich aus dem Vergleich von Calvins Grund- und Wesensgestalt der Kirche mit den einzelnen kritischen Urteilen. Es besagt, dass die katholische Kirche nicht mehr die wahre Kirche darstellte und dass sich unter dem Papsttum gewisse "Überreste" der Kirche Christi fanden. Das zweite Gesamturteil beruht auf dem Vergleich zwischen Calvins geschichtstheologischen Prinzipien einerseits und dem ersten Gesamturteil und seinem Verständnis der Amtsträger und der Kirchengeschichte andererseits. Es identifiziert das Papsttum mit dem Antichristen, die katholische Kirche mit dem Reich des Antichristen und die Amtsträger mit den Antichristen.

In dem Vergleich zwischen dieser Gesamtbeurteilung und den Maximen von Calvins Kirchenlehre gründet sein praktisches Urteil und dann auch seine praktische Auseinandersetzung mit dem Papsttum und der katholischen Kirche. Die vorliegende Untersuchung beschäftigt sich allerdings nur mit dem Gehalt der theoretischen Auseinandersetzung.

2) Der Gehalt der Auseinandersetzung

Calvins Kirchenlehre und seine Theologie überhaupt waren wesentlich durch ein christologisches und spirituelles und damit durch ein religiöses, personales, dynamisches und praktisches Denken bestimmt. Die katholische Lehre, soweit er sie darlegte, erscheint dagegen fast ausschliesslich durch ein rationales, anthropologisches, statisches und theoretisches Denken bestimmt.

Die Verhältnisse unter dem Papsttum betrachtete Calvin durchweg als einheitlich. Zwar sprach er auch von Differenzen zwischen einzelnen Lehrmeinungen, doch wies er darauf selten und nur bei sekundären Fragen hin. Besonders bei seiner Kritik der "falschen" Sakramente hob er solche Unterschiede hervor. Die Gestalt der katholischen Kirche, die er zu seiner Zeit vorfand,

war seiner Meinung nach schon seit dem hohen Mittelalter verwirklicht. Gemäss seiner vorherrschenden Perspektive betrachtete er neben den äusseren Formen die Lehrpraxis oder die Verkündigung und die gelebte Lehre oder das religiöse Leben. Was er über die katholischen Anschauungen sagte, ist im allgemeinen verständlich und zeigt einen inneren Zusammenhang. Letztlich unklar bleibt nur die kirchliche Gesetzgebungsgewalt. Gelegentlich bemerkte er Gegensätze zwischen der katholischen Lehre und Praxis, doch legte er keinen besonderen Wert darauf, sie aufzuweisen. Es ging ihm vielmehr um die Unterschiede zwischen den katholischen Lehren, Gesetzen und Praktiken einerseits und seinen eigenen Auffassungen andererseits.

Systematisch gesehen handelte es sich hierbei um fünf Kernprobleme: 1. um den Begriff des Wortes Gottes; 2. um die Bedeutung der äusseren Kirche; 3. um die Willensfreiheit des sündigen Menschen, um die Beharrung und um die Praedestination; 4. um den Sakramentsbegriff und um das Kreuzesopfer; 5. um die Bilderverehrung und um die Bedeutung der äusseren Formen und des äusseren Tuns.

Die Differenzen beruhten auf der verschiedenen Auslegung des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen, zwischen dem inneren und äusseren und zwischen dem geistlichen und weltlichen Bereich. Diese Spannungseinheiten hingen im Sinne Calvins eng miteinander zusammen. Näherhin handelte es sich bezüglich der Kirchenleitung um das Verhältnis zwischen geistlichem und rechtlichem Bereich, im Blick auf die Heilslehre um den Bezug zwischen dem göttlichen und menschlichen Wirken, hinsichtlich der Sakramente und der Regel der Gottesverehrung um die Spannung zwischen Geistlichem und Fleischlichem. Mit diesen Gegensatzpaaren darf man auch die Unterschiede interpretieren, die Calvin bei seiner Kritik an der Form und am Vollzug des religiös - kirchlichen Lebens aufdeckte.

Die katholische Kirche war nach ihm vermenschlicht, veräusserlicht und verweltlicht: 1. Das Wort Gottes oder die Schrift wurde durch die "Tradition" oder durch menschliche Erfindungen ergänzt. 2. Nicht nur der Geist, sondern auch die Menschen legten das Wort Gottes aus; nicht nur Christus, sondern auch die institutionelle Seite der

Kirche gehörte zum absoluten Kern der Kirche; nicht allein Gott, sondern auch die Kirche erliess heilsnotwendige Gesetze. 3. Sünde und Gnade bedeuteten keine radikale Trennung und keine radikale Verbindung zwischen Gott und dem Menschen; der Mensch besass vielmehr in jedem Falle die Wahlfreiheit zwischen Bösem und Gutem; nicht das göttliche Wirken, sondern das menschliche Wirken stand im Vordergrund; dasselbe gilt bezüglich der Praedestination. 4. Die Sakramente waren insofern veräusserlicht, als sie fleischlich und magisch, nicht geistlich und dynamisch gedacht waren; dies gilt vor allem bezüglich ihrer Wirksamkeit. 5. Die Bilderverehrung zog den unsichtbaren Gott in sichtbare, äussere Formen herab, die Gegenstände der Anbetung darstellten. Nicht nur Gott, sondern auch Menschen wandte sich die Verehrung zu. Die äussere Wirksamkeit besass die entscheidende Bedeutung.

Calvin kam schliesslich zu dem Urteil, dass nicht nur das richtige Verhältnis zwischen den Spannungspolen verletzt, sondern dass das Göttliche, Innere und Geistliche aufgrund des falschen Verhältnisses zerstört oder verschwunden war. Nur kleine Reste sah er noch übrig. Die katholische Kirche stellte deshalb nach ihm eine bloss menschliche, äussere, weltliche Grösse dar. Die Stelle des Göttlichen, Inneren und Geistlichen nahm seinem geschichtstheologischen Verständnis nach der Satan ein, der Widersacher Gottes und Christi.

Seinen Gegner gegenüber arbeitete Calvin jeweils die innere Seite, das göttliche Wirken und den geistlichen Charakter heraus. Wenn er auch das Äussere und Menschliche in sein theologisches Denken einbezog, so zeigte er doch nicht immer klar genug auf, wie es vom Inneren und Göttlichen erfasst und durchformt wurde. Er vernachlässigte es, das Verhältnis zwischen innerer und äusserer Kirche und den Bezug zwischen der sichtbaren und verborgenen Kirche genau und eingehend zu erörtern. Dasselbe gilt bezüglich des Verhältnisses zwischen geistlichem und rechtlichem Bereich bei der Gesetzgebungsgewalt und bei der Rechtsprechungsgewalt. Noch deutlicher wird dies bei seinen Anschauungen, die

den menschlichen Willen betreffen, die Kindertaufe, die Wirkung der Sakramente und die Gegenwart Christi beim Abendmahl, den Charakter der Kultgegenstände und der Feiertage. Eine Interpretation, die über das, was er ausdrücklich sagte, hinausgeht, aber doch im Rahmen seines Systems bleibt, kann freilich im grossen und ganzen in jedem Falle eine Lösung finden. Hervorragende Bedeutung für ein solches Vorgehen besitzt die Differenzierung zwischen rationalem und religiösem Denken.

Den Blick auf den Gehalt darf man nun ergänzen durch einen kurzen Blick auf die Form der Auseinandersetzung.

3) Die Form der Auseinandersetzung

Die Form von Calvins Auseinandersetzung hing, abgesehen von ihren allgemeinen psychologischen und zeitgebundenen Bedingungen, mit seiner Theologie, seiner Sicht der Kirchengeschichte und seiner Kritik zusammen, freilich auch mit den jeweiligen konkreten Situationen.

Bei seiner Argumentation gegen seine Gegner stützte sich Calvin auf die Schrift, auf die Alte Kirche und auf die Vernunft. Wenn auch die Schrift das alleinige absolute Prinzip darstellte, so besass doch auch die Alte Kirche als normative Erkenntnisquelle hervorragende Bedeutung. Die Gründe hierfür lagen einmal in seiner Geschichtstheologie und in seiner Sicht der Kirchengeschichte, zum andern in der Lehre und in den Beweisgängen seiner Gegner. Diese stützten sich nicht nur auf die Schrift, sondern auch auf die "Tradition", die sie neben der Schrift als absolut betrachteten. Ob bei Calvins Vorgehen der historisch - exemplarische Aspekt oder die polemische Absicht stärker wirksam war, ist kaum auszumachen.[1] Jedenfalls aber wollte er mit seinen histori-

---

1) Vgl. Polman: "Mais il est permis, nous semble - t - il, de se demander s'il y a entre celle - ci (Bibel=absolutes Prinzip auch in der Polemik) et la pratique une complête harmonie chez le réformateur genevois. Nous croyons, en effet, que Calvin a apporté un bon nombre de restrictions à son principe biblique, de telle sorte que l'élément non-biblique a joué, dans son oeuvre, un rôle capital. Témoin des

schen Argumenten auch die entsprechenden katholischen Beweise entkräften. Diese beruhten nach ihm auf falschen Interpretationen der alten Texte, auf Irrtümern der Kirchenväter, auf schlechten, gefälschten und unwichtigen Texten,[1] auf einem falschen Verständnis des Umfangs, den die einzelnen "Mißstände" besassen oder auf einem falschen Verständnis des religiösen Lebens.

Die dritte normative Quelle, auf die sich Calvin stützte, war die Vernunft. Gerade seine Absicht, die katholische Lehre zu widerlegen, führte ihn dazu, die rationalen Argumente stärker herauszustellen. Ein wichtiges Beispiel hierfür ist seine Kritik an der katholischen Lehre von der Willensfreiheit. Sofern die Vernunftsbeweise rein philosophischer Art waren, besassen sie allerdings nur ergänzenden Charakter.

Wieweit die rationale Argumentation von dem Schriftverständnis abhing, ist eine noch nicht gelöste Frage. Jedenfalls ist es schwierig, beides ganz eindeutig zu unterscheiden.[2]

Was die äussere Form der Argumente angeht, so erscheint es bemerkenswert, dass Calvins Berichte über die Verhältnisse unter dem Papsttum eng und oft ganz

---

désordres que le dogme du libre examen et de l'Eglise invisibile avait produits sur le terrain de la vie sociale et de la doctrine,le dernier des réformateurs fut convaincu,plus que ne la furent ses devanciers,de la nécessité,en matière de religion,d'une autorité suprême autre que la seule Ecriture.Cette autorité devait,à ses yeux, être l'Eglise des premiers siècles".(73f.).- Polman untersucht dann Calvins historische Methode und meint abschliessend:"Concluons que la prétention de Calvin à reconstituer le gouvernement,le culte et la doctrine de l'Eglise des premiers siècles,a profondément porté atteinte à l'integrité de son principe biblique,et qu'elle l'a preparé à appliquer,avec une liberté d'allure inconnue à Luther,l'argument patristique dans sa conroverse contre l'Eglise de Rome".(94).-Unklar ist, ob Polman einen psychologischen Einfluss im Auge hat. Ist dies nicht der Fall,so geht seine Interpretation zu weit.

1) Vgl.Polman 86ff.
2) Vgl.202.

undifferenziert mit seinen kritischen Urteilen verquickt waren. Deshalb ist es oft schwierig, seine Sicht oder sein Verständnis der empirischen Wirklichkeit der katholischen Kirche und der Kirchengeschichte von dem kritischen Gehalt seiner Urteile zu unterscheiden. Auf die Form der Argumente bezieht es sich auch, dass er immer wieder versuchte, innere Widersprüche in der Lehre aufzudecken und die Verhältnisse unter dem Papsttum und seine Gegner der Lächerlichkeit preiszugeben. Dies zeigt sich am deutlichsten bei seiner Kritik der "falschen" Sakramente und der kultischen und kirchenregimentlichen Praxis. Im ersten Falle musste er ja im Gegensatz zu seinem sonstigen Vorgehen die weltliche und kirchliche Seite herausarbeiten. Was den zweiten Fall angeht, so handelte es sich nicht immer, aber doch zum grössten Teil um "Mißstände", die auch im Sinne seiner Gegner Mißstände darstellten. Wie durch diese Seite seine Argumentation seine unversöhnliche anti - päpstliche Haltung zum Ausdruck kommt, so auch durch sein Vokabular.[1] Es ging ihm nicht darum, die Gegner zu überzeugen, sondern darum, seine eigene Auffassung zu rechtfertigen, seine Gegner entscheidend zu treffen und neue Anhänger zu gewinnen. Wie steht es nun aber mit dem Wahrheitsgehalt der Auseinandersetzung?

4) Der Wahrheitsgehalt der Auseinandersetzung

Die Frage nach dem Wahrheitsgehalt bezieht sich selbstverständlich nicht auf die Wahrheit, der die systematische Theologie nachgeht, sondern auf die Wahrheit, um die sich die Historie bemühen kann und de facto bemüht.[2] Für den vorliegenden Fall sind wichtig

---

1) Vgl.hierzu 430ff. u.444ff.
2) Die historische Frage richtet sich 1. auf das Feststellen der äusseren und inneren Gegebenheiten, 2. auf das Verstehen der Phaenomene oder auf das historisch-psychologische Erklären des Geschehens und auf das Begreifen der Objektivationen(u.a.Theologie).Feststellen und Verstehen besitzen aus der Natur der Sache einen untrennbaren Bezug. 3. Die Historie wendet sich auch der Frage zu,wie denn die ge-

die Fragen nach der logischen Richtigkeit von Calvins Urteilen und nach der historischen Richtigkeit seiner Sicht der katholischen Kirche und ihrer Geschichte.

Die logische Richtigkeit zeigte sich der Sache nach schon bei dem Blick auf die einzelnen kritischen Urteile und auf die Gesamtbeurteilung und dann auch bei dem zusammenfassenden Blick auf die konkrete Struktur und den Gehalt der Auseinandersetzung. Calvins Urteile sind richtig, weil sie tatsächlich auf den Axiomata beruhen, auf seiner Kirchenlehre und auf seiner Sicht der katholischen Kirche. Man darf aber Einschränkungen machen: 1. Der Begriff des Antichristen und seine Anwendung auf das Papsttum sind nicht ganz durchsichtig. 2. Verschiedene rationale Argumente sind völlig unbefriedigend.[1] Übrigens erscheinen auch Calvins grundsätzliche antipäpstliche Kirchenpolitik und ebenso seine Polemik als verständliche und auch als gerechtfertigte Konsequenz seines Gesamturteils. In seinem Sinne musste jedes geeignete Mittel recht sein, um den Satan und seine Anhängerschaft zu bekämpfen. Von irgendwelcher Toleranz konnte in diesem Falle keine Rede sein.[2]

Was Calvins Verständnis der empirischen Wirklichkeit der katholischen Kirche und der Kirchengeschichte angeht, so mag ein ganz kurzer Überblick genügen.[3] Ganz allgemein ist festzuhalten, dass die nackten Tatsachen, die er erwähnte, zwar richtig sind, aber ihre Auswahl der historischen Wirklichkeit nicht gerecht wird. Ausserdem sind seine Interpretationen objektiv weitgehend

---

schichtlichen Phaenomene zu bewerten seien.Hierbei kommen vorwissenschaftliche oder weltanschauliche Positionen ins Spiel,sei es reflex oder unreflex. Ein streng methodisches Vorgehen sollte versuchen, sie ausdrücklich hervorzuheben.Der innere Bezug zwischen Verstehen und Werten bringt die philosophische Tendenz zum Ausdruck,die der Historie als einem menschlichen Erkenntnisweg innewohnt.

1) Vgl.etwa 224 u.251;vgl.auch 195ff.;269ff;
2) Eine Untersuchung von C,s anti-päpstlicher Kirchenpolitik,die auch seine Politik überhaupt berücksichtigen sollte,könnte diese Frage erhellen helfen und auch C.s taktische Massnahmen als solche aufweisen.
3) Eine genaue Untersuchung wäre das Thema einer eigenen Abhandlung.-Die folgenden Angaben stützen sich neben der allgemeinen Papst-und Kirchengeschichtsschreibung

falsch, auch wenn ihnen ein echter Wahrheitskern innewohnt.

Die kirchliche Ordnung der Alten Kirche und die Entwicklung des Papsttums in den ersten Jahrhunderten beschrieb Calvin im grossen und ganzen wahrheitsgemäss. Allerdings wurde er der Bedeutung des Bischofsamtes nicht gerecht. Das, was er in Dogma und Kult als Mißstände bezeichnete, stellte keineswegs eine mehr oder weniger grosse Ausnahme dar. Fragwürdig erscheint es in vielen Fällen, beispielsweise bei der Willensfreiheit, der Buße, der Taufe und dem Abendmahl, dass er die "Mißstände" als geringfügig betrachtete. Schon seine Berichte und Bemerkungen zeigen eindeutig, dass er sich sehr oft Mühe geben musste, um die Lehren der Kirchenväter und die Gebräuche der Alten Kirche wenigstens teilweise anerkennen zu können.

Dasselbe gilt in gewissem Masse auch von seinen Aussagen über Leo I. und Gregor I. Ihre Herrschaftsstellung und ihr Selbstverständnis schwächte er viel zu stark ab, doch erkannte er ihre geschichtliche Bedeutung. Die kirchenpolitischen Ereignisse des achten Jahrhunderts verstand er mit Recht als Marksteine der Kirchengeschichte. Dass das frühe Mittelalter eine wichtige Epoche für die Entwicklung der Kirche darstellte, deutete er wenigstens ganz grob an. Richtig ist ferner, dass das Papsttum im hohen Mittelalter zur Höhe seiner Macht gelangte und dass die päpstliche Gesetzgebung und Rechtsprechung im späten Mittelalter noch stärker anwuchs. Die Schwäche des Papsttums in dieser Zeit hob er aber nicht hervor. Sie passte nicht in sein Geschichtsbild. Seine Ausführungen bringen schliesslich auch zum Ausdruck, dass das Papsttum im zweiten Drittel des 16. Jahrhunderts die Führung im Kampf ge-

---

auf: A. Adam, Kirche III. Dogmengeschichtlich RGG 3. Bd. 1959 (3. Aufl.) 1303-1312. - Scheel, Rechtfertigung: Dogmengesch. RGG 4. Bd. 1930 (2. Aufl.) 1750-58. - Wiegand, Taufe II. Dogmengesch. RGG 5. Bd. (2. Aufl.) 1011-14; Hohlwein, Taufe IV. Liturgiegesch. ebd. 1016-23. - H. Grass, Abendmahl II. Dogmengesch. RGG 1. Bd. 1957 (3. Aufl.) 21-34; G. Kretschmar, Abendmahl IV. Liturgiegesch. ebd. 40-44. - K. Rahner, Bußsakrament LThK 2. Bd. 1958 (2. Aufl.) 826-838. - Dienst, Gottesdienst RGG 2. Bd. 1958 3 1170-77

gen den Protestantismus übernahm und dass das Trienter Konzil eine hervorragende Bedeutung besass.

Den Trägern der geschichtlichen Entwicklung seit Gregor I. und den Päpsten überhaupt schrieb Calvin ganz allgemein unsittliche Eigenschaften zu. Seine entsprechenden Äusserungen sind wegen ihrer Einseitigkeit garnicht diskutabel. Bei Paul III. hob er allerdings mit Recht den politischen Ehrgeiz hervor. Die moralische und intellektuelle Verfassung des Klerus zeichnete er zu schwarz. Richtig ist, dass die Verweltlichung der Kirche schon in früher Zeit begann und dann immer weiter um sich griff. Wenn man aber, wie Calvin es tat, ausschliesslich darauf den Akzent legt, so wird man sowohl dem hohen, als auch dem späten Mittelalter nicht gerecht.

Die Bedeutung Bernhards von Clairvaux und den theologischen Einfluss, den Lombardus noch im späten Mittelalter ausübte, bringen seine Ausführungen zum Ausdruck. Wenn er die hervorragenden Scholastiker nicht hervorhob und die Scholastiker nahezu als eine grosse einheitliche Gruppe betrachtete, so war dies insofern berechtigt, als er weniger auf die verschiedenen Lehrmeinungen als solche sein Augenmerk richtete, als vielmehr auf die Lehre, sofern sie allgemein verbreitet war. Er beschrieb sie weitgehend sachgemäss, verkannte aber den eigentlichen Kern der katholischen Lehre, der allerdings in der Spätscholastik verwässert war. Einige tridentinische Bestimmungen verstand er fälschlich ganz im Sinne spätmittelalterlicher Anschauungen.[1] Was schliesslich seine Berichte über das religiöse Leben unter dem Papsttum angeht, so sind diese zu einseitig, trotz aller Schäden, von denen das religiöse Leben im späteren Mittelalter betroffen war.

Zwischen dem Geschichtsbild der Historie und Calvins Sicht der Kirchengeschichte und der eigenen Zeit[2]

---

1) Vgl. oben 184 u. 210
2) Eine Untersuchung seiner Kirchenpolitik könnte sein Bild der eigenen Zeit genauer zeigen.

besteht nach allem trotz vieler Gemeinsamkeiten eine wesentliche Diskrepanz. Diese beruht, was Calvin angeht, zwar auch aber doch weniger auf ungenügenden Kenntnissen der einzelnen geschichtlichen Phaenomene, als vielmehr darauf, dass es ihm nicht eigentlich um ein Verstehen, sondern um ein Werten ging. Seine kritischen Urteile und seine Geschichtstheologie beeinflussten, wie man unschwer sieht, nachhaltig sein empirisches Geschichtsverständnis, aber auch seine Sicht der katholischen Kirche seiner Zeit. Dies gilt im faktisch - psychologischen Sinne.

Unter logischer Rücksicht gehört aber sein Verständnis der empirischen Wirklichkeit mit zu den Voraussetzungen seiner kritischen Urteile und seines Gesamturteils. Weil und insofern nun dieses sein empirisches Bild der katholischen Kirche und der Kirchengeschichte fragwürdig ist, sind auch die kritischen Urteile und das Gesamturteil fragwürdig. Soviel lässt sich im Lichte der historischen Forschung sagen. Eine weitergehende Erörterung gehört in den Raum einer theologischen oder philosophischen Geschichtsbetrachtung.

Wie immer aber die Antwort ausfallen mag, die historische Bedeutung, die Calvins Auseinandersetzung mit der katholischen Kirche zukommt, ist nicht zu bestreiten. Sie erscheint als eine unvergleichlich eingehende und umfassende Begründung des Kampfes, den der Protestantismus mit der katholischen Kirche und dem Papsttum führte. Ganz deutlich lässt sie die tiefe Kluft erkennen, die zwischen dem katholischen und protestantischen Lager bestand. Es ging garnicht um den verdorbenen Klerus und um eine "äussere Gestaltung" der Kirche und des Kultus, sondern um die Lehre selbst, um den Kampf für Gott und gegen den Satan.

L e b e n s l a u f

Am 31. 10. 1932 wurde ich als Sohn des Postamtmanns Emil Kretz und seiner Ehefrau Elisabeth, geb. Stark, in Heidelberg geboren. Meine erste Kindheit verlebte ich in Wiesloch. In Speyer, wohin mein Vater 1938 versetzt worden war, besuchte ich die Volksschule und ab Frühjahr 1943 die Oberschule für Jungen. Nach Kriegsende kehrte mein Vater wieder nach Wiesloch zurück, wo ich vom Dezember 1945 bis zur Reifeprüfung im Jahre 1953 Schüler des Realgymnasiums war.

Nach meinem ersten Semester in Heidelberg, in dem ich Geschichte und Deutsch studierte, wechselte ich ab Wintersemester 1953/54 an die Philosophische Hochschule in **Pullach** bei München über. Während des Sommersemesters 1955, des letzten Semesters in Pullach, besuchte ich Vorlesungen auch an der Universität München. In den folgenden Semestern nahm ich in Freiburg (Br.) mein ursprüngliches Studium wieder auf, zu dem **noch** Katholische Theologie hinzukam. Im Sommersemester 1958 wechselte ich an die Universität Tübingen über, wo ich bis zum Winter 1961/62 vor allem mit der Ausarbeitung meiner Dissertation beschäftigt war. Im Herbst 1962 legte ich die Wissenschaftliche Prüfung für das Lehramt an Gymnasien ab.

Bedeutsamen Einfluß auf die Entwicklung meines Studiums nahmen nach den Pullacher Professoren P. Brugger SJ. und P. Lotz SJ. die Freiburger Herren Professoren Max Müller, Nesselhauf, Zeeden, Rehm und Fritz Stegmüller. Herrn Professor Zeeden verdanke ich nicht nur die Einführung in das Studium der Neueren Geschichte und **schließlich** die Anregung zu der erwähnten Arbeit, sondern auch reiche wissenschaftliche und menschliche Förderung und Leitung.